2369
S11

داخلہ نمبر	۱۴۵۲۱
فن نمبر	الف ۱۹
کتاب نمبر	۲۷۳ ع

قولہ تعالیٰ اللہ نور السموٰت والارض

در بیان وزگار فرخندہ کی کاشف الاسرار متن رسالہ منار و اصول فقہ مقابل ضیا یعنی

نور مع نور لا قمر لا قمر

باہتمام مثل انام خادم علمای کرام ابو الفیض مفتی محمد یوسف

مطبع یوسفی واقع شہر لکھنؤ مطبوع

۹۰۵۷
اصول فقہ ۱۲۱

فصل وجوہ تصنیف الشرح وتسمیتہ ۴
فصل ادلہ الشرع واصولہ ۶
فصل فی اقسام السنۃ المستفیضۃ بالنقل ۷
فصل فی الطلاق بالقرآن وسنتہ ۱۰
فصل فی السنۃ المحمدیۃ والحکمۃ الاحمدیۃ ۲
فصل فی تعریف الخاص وتفسیرہ وتقریرہ ۱۴
فصل فی بطلان قول الطاہریۃ فی نفی الدلالات ۱۷
فصل فی حکم الطلاق بعد الطلاق ۲۱
فصل فی خصوص الواو وتوجیہ دخولہا علی الجمل ۲۵
فصل فی دلالۃ الاستثناء المتعقب للجمل علی رجوعہ الی الاخیرۃ ۲۸
فصل فی طلاق المکرہ ۳۰
فصل فی اقرار من یأتی الشاطبی فی باقیہ بیانہ ۳۲
فصل فی کون الواو للحال طلاقا وقع سنیا ۳۶
فصل فی وجوب الاستفتاء فی الحوادث ۳۹
فصل فی اقتراح احسن الصیغ واشہرہا ۴۶
فصل فی کون الاستثناء راجعا الی الجمیع ۵۲
فصل فی صوم الملتقی للمسافر ۵۷
فصل فی کون وقت الوتر مستغرقا کمال ۵۸
فصل فی الخلاف فی الاستثناء الذی یأتی بعد جمل متعاطفۃ ۶۰
فصل فی الاعمال بالنیات وفی الدخول فی النوافل ۶۲
فصل فی ان الرکن ما یتوقف علیہ الوجود الشرعی ۶۶
فصل فی ان العام مساو للخاص ۶۹
فصل فی من یدخلون تحت عموم المخصص ۷۵
فصل فی کیفیۃ عموم الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفۃ ۷۷
فصل فی تعریف الخاص والعام وما یتعلق بہما ۸۱
فصل فی العموم المشترک ۸۴
فصل فی تعریف الحکم وحدہ ۸۷
فصل فی تعریف العلل وحکمہ ۹۱
فصل فی علامۃ معرفۃ الحقیقۃ والمجاز ۹۴
فصل فی الاستثناء علی الاستثناء وما یتعلق بہ ۱۰۰
فصل فی حکم من قال لزوجتہ علی صوم رجب ۱۰۲
فصل فی احکام الاستثناء بالا والصفۃ ۱۰۷
فصل فی تعدد الشرط الحقیقی والمجازی ۱۱۰
فصل فی بعض امثلۃ الاعمال بالنیات ۱۱۳
فصل فی الواو للحال المعطف بجملۃ ۱۱۸
فصل فی الاثبات بعد النفی وعکسہ ۱۲۲
فصل فی عدم صحۃ التعلیق فی ماض ولو بالجبلۃ ۱۲۳
فصل فی الاستثناء بین مستثنیین ۱۲۶
فصل فی شروط یحرم کون الصیام والصلاۃ ۱۳۱
فصل فی بقیۃ شروط الصلاۃ ۱۳۶
فصل فی تعریف علم الاصول واستمداد الفقہ ۶
فصل فی اقسام السنۃ المستفیضۃ بالنقل ۷
فصل فی تعریف القرآن بما یبین المطلوب ۱۰
فصل فی تحقیق الشکل الجلی والبرہان ۱۲
فصل فی معرفۃ الواضع للغۃ والشرع والحکم ۱۳
فصل فی بطلان قول الطاہریۃ بنفی الدلالۃ ۱۶
فصل فی بطلان الصیغ حولی شرعی ۲۰
فصل فی دلالۃ صیغ الطلاق علی العدد ۲۴
فصل فی استحقاق الزوجیۃ بالعقد الصحیح ۲۸
فصل فی امتناع الدور التسلسل ۳۰
فصل فی عدم امتناع امر القائل بالتکرار ۳۲
فصل فی الاستثناء الواقع بعد جمل معطوف بعضہا علی بعض ۳۵
فصل فی تعلیق الطلاق بالرکوع ۳۹
فصل فی الامر بشیء ہو منہی عنہ لمعنی ۴۴
فصل فی ان الامر فوری علی التراخی ۵۲
فصل فی الصوم المسافر والمریض ۵۶
فصل فی حکم الاستثناء بین متعاطفین ۵۸
فصل فی خطاب الشارع بالاسباب ۵۹
فصل فی کون الجمع لعینہ ۶۱
فصل فی ان الاضافۃ توجب عمل المالک ۶۶
فصل فی تنوع حدیث العرنیین ۶۸
فصل فی احکام المخصوص بالبعض ۷۳
فصل فی دخول الکفار علی المسلمین دارہم ۷۶
فصل فی عموم النکرۃ فی سیاق النفی ۷۹
فصل فی حکم الشرکین بین المتعلقین ۸۴
فصل فی تعریف الجنس والمفسر ۹۶
فصل فی تعریف الشکل وحکمہ ۹۰
فصل فی کون الاستثناء صالحا عائدا فیما یلیہ ۹۶
فصل فی اجتماع الصفۃ والشرط ۹۸
فصل فی حکم الحلف بفعل الغیر وبترکہ وبعدم الفعل ۱۰۳
فصل فی حکم من حلف بان الامیر قد ترک حلفہ ۱۰۶
فصل فی حکم من قال لرسول امیرہ ہذا امینی ۱۰۹
فصل فی حکم الحالف بان لا یأکل الفاکہۃ ۱۱۲
فصل فی الاستثناء بین المتعاطفین ۱۱۴
فصل فی اقسام الاستثناء وحکم کل منہا ۱۲۱
فصل فی الاستثناء المستغرق ۱۲۳
فصل فی انواع حکایات الحال وما یتعلق بہا ۱۲۶
فصل فی مواضع استعمال حتی فی الانتہاء ۱۳۰
فصل فی حکم من یعتقد برہ ۱۳۵
فصل فی بقیۃ شروط الصلاۃ ۱۳۶
فصل فی تعریف الحکم وحدہ ۵
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفۃ ۷
فصل فی تعریف العلل وحکمہ ۹
فصل فی الخاص وما یتعلق بہ ۱۳
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفۃ ۱۵
فصل فی کون الخاص مبینا ۱۹
فصل فی اقل ما یرد بہ الطلاق ۲۲
فصل فی دلالۃ الامر بالشیء علی النہی عن ضدہ ۲۷
فصل فی الاختلاف فی اقتضاء الامر الفور والتراخی ۲۹
فصل فی اتیان المصدر بمعنی الامر ۳۲
فصل فی حکم الاستثناء بعد جمل ۳۴
فصل فی عدم صوم المسافر ۳۷
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل ۴۳
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل ۵۱
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل ۵۵
فصل فی الاستثناء بین الواو والطلاق ۵۷
فصل فی الواو الحالیۃ لمطلق التعلیق ۵۹
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل ۶۱
فصل فی ان الاستثناء من الاثبات نفی ۶۵
فصل فی حکم العام قبل البحث عن المخصص ۶۷
فصل فی تعریف الحکم الشرعی وما یتعلق بہ ۷۲
فصل فی الحکم علی المجموع لا الافراد ۷۶
فصل فی مفہوم العدد ومفہوم اللقب ۷۹
فصل فی حکم الاستثناء المتعقب لجمل ۸۳
فصل فی الامر بالشیء ۸۵
فصل فی تعریف الحکم الشرعی وحکمہ ۸۹
فصل فی تعریف الحقیقۃ والمجاز وحکمہما ۹۳
فصل فی الحکم المتعلق بالمکلفین ۹۷
فصل فی حکم الحلف بعدم وقوع الطلاق ۱۰۱
فصل فی تعریف السبب وقسم مطلقا ۱۰۷
فصل فی حکم من حلف بان لا یأکل من طعام فلان ۱۰۸
فصل فی حکم من حلف بان لا یأکل لحما ۱۱۱
فصل فی حکم الحلف بالایمان ۱۱۴
فصل فی الفاظ یقبلہا الواو وثم والاستثنا ۱۲۰
فصل فی الاستثناء بالا وغیر وسوی ۱۲۳
فصل فی الاستثناء المستغرق ۱۲۷
فصل فی انواع حکایات الحال ۱۲۷
فصل فی الاستثناء المستغرق ۱۳۵
فصل فی بقیۃ شروط الصلاۃ ۱۳۶
فصل فی تعریف الحکم وحدہ ۵
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفۃ ۷
فصل فی تعریف العلل وحکمہ ۹
فصل فی الخاص وما یتعلق بہ ۱۳
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفۃ ۱۵
فصل فی بطلان تاویل القرآن بالاہواء ۱۸
فصل فی وجوب الاستدلال بالقرآن والسنۃ ۲۳
فصل فی کون المامور بہ مقدورا قبل الامر ۲۶
فصل فی حقیقۃ الامر والاباحۃ والندب ۲۹
فصل فی قول طلقی نفسک متی شئت ۳۰
فصل فی استعمال الامر لمعنی الاباحۃ ۳۳
فصل فی الامر بالشیء اقتضاء ۳۶
فصل فی اقتضاء الامر بالشیء الامر بالغایۃ ۳۸
فصل فی القدرۃ التی یتعلق بہا الامر ۴۸
فصل فی تعیین الوقت فی الصلوات الخمس ۵۳
فصل فی ان سبب اقتضاء ہو سببا للاداء ۵۶
فصل فی تقسیم الواجب مع صوم الاداء ۵۸
فصل فی الامر المطلق ہل یقتضی التکرار ۶۰
فصل فی اختلاف الاشاعرۃ ۶۳
فصل فی ان الامر بالشیء نہی عن ضدہ ۶۷
فصل فی ان الامر بالشیء لا یکون نہیا عن ضدہ ۷۰
فصل فی ان الاستثناء من النفی اثبات ۷۵
فصل فی حکم استعمال الامر فی التہدید ۷۸
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل ۸۰
فصل فی الاستثناء المتعقب لجمل ۸۵
فصل فی تعریف الحکم الشرعی وحکمہ ۸۸
فصل فی تعریف الحقیقۃ والمجاز وحکمہ ۹۳
فصل فی حکم من حلف علی امر ماض ۹۶
فصل فی حکم الاستثناء علی الاستثناء ۱۰۱
فصل فی تعدد الشرط الحقیقی ۱۰۵
فصل فی کون الحقیقۃ مستغرقۃ ۱۰۸
فصل فی حکم من حلف لیقضین حقہ ۱۱۱
فصل فی الفاظ یقبلہا الواو وثم ۱۱۴
فصل فی الاستثناء بالا وغیر وسوی ۱۱۹
فصل فی الاستثناء المستغرق ۱۲۲
فصل فی الحکم المعلق بالشرط ۱۲۵
فصل فی الاستثناء المستغرق ۱۲۸
فصل فی اقسام الاستثناء ۱۳۳
فصل فی الظرفیۃ ۱۳۶

حیث وابین للامکان — ۱۴۱
تقریب التباین وتکمیلہ — ۱۴۲
النسب الاربع — ۱۴۶
الاسم تعریفہ وتقسیمہ — ۱۵۱
فائدۃ فی الفصل والظہار وبینہما — ۱۵۶
ذکر وقوع الصحابۃ الاحوال الجاھلیۃ — ۱۶۱
تجویز الصفات الی یکاد تعدہ — ۱۶۳
بالطریقۃ والواجب والسنۃ — ۱۶۶
الشرائع السابقۃ ہل ھی لنا شرائع — ۱۷۱
فضائل رمضان وما — ۱۷۵
فی اقسام الرواۃ — ۱۷۸
فی تعریف الضبط والوھم والخطأ — ۱۸۲
فی بستاد الروایۃ — ۱۸۵
فی الطعن الوھم والتفسیر — ۱۹۲
فی کون المتاخر ناسخا للمتقدم — ۱۹۶
فی وقوع التعارض بین الخبرین — ۲۰۰
فی عدم صحۃ الترجیح بالتخصیص العام — ۲۰۳
فی القیاس بالاصل الناسخ — ۲۰۹
فی افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم — ۲۱۳
فی وجوب التقلید للصحابی وعدمہ — ۲۱۶
فی ما تثبت بالاجماع — ۲۲۳
فی الاجماع بعد الاختلاف — ۲۲۹
فی حقیقۃ حکم نفس الامر والامر فیہ — ۲۳۷
فی الاستحسان والقیاس الخفی — ۲۴۵
فی تقسیم مواقع الحکم — ۲۴۹
فی المعارضۃ — ۲۵۴
فی تقریر الحکم والمعارضۃ الخاصۃ — ۲۵۷
فی حکم تعارض ادلۃ المجتہدین — ۲۶۲
فی حقوق اللہ وحقوق العباد — ۲۶۶
فی یمین المتوسس — ۲۶۹
فی قضاء ما کان وقع فیہ بتاویل یسعہ الجہل فیہ — ۲۷۴
فی شروط الحکم لحلول الاسباب — ۲۷۸
فی بیان السبب الحاقل لصریح الواجبات — ۲۸۳
فی ضمان ما استھلک من الاموال — ۲۸۹
فی الزیادۃ والولادۃ والحمل — ۲۹۳
فی عدم صحۃ الاقالۃ والابراء علی شریک الشفعۃ — ۲۹۷
فی حکم الاحداث الحادثۃ فی احکام الآخرۃ — ۲۹۹
فی تعجیل الحنث وبطلان الاجل — ۳۰۳
فی عدم وقوع الطلاق قبل وجوب اللام بالتعلیق — ۳۱۱
فی الاکراہ وفی اختلاف الاجزاء منہ — ۳۱۱
خاتمۃ فی الواجب والمندوب والمحرم والمباح — ۳۱۴

فی دلالۃ الواو والفی علی عموم الاوقات — ۱۴۲
فی الاصل فی الکلام الصریح — ۱۴۵
فی الکتابۃ والدلالۃ بنفسہا — ۱۴۷
فی ذکر الوجوہ الفاسدۃ — ۱۵۳
فی عدم حمل المطلق علی المقید — ۱۵۹
فی ان الاجتہاد لا یرد علی النص — ۱۶۱
فی اقتضاء الامر بالشیء النہی عن ضدہ — ۱۶۴
فی حسن المدح والذم والوعد والوعید — ۱۶۷
فی مواضع عشرۃ ظہر منہا کفر ذی بدعۃ — ۱۷۲
فی اقسام السنۃ — ۱۷۵
فی حدیث المصراۃ — ۱۷۹
فی ان الاخبار تسع — ۱۸۳
فی جعل الخبر فی محل حجۃ — ۱۸۶
فی الطعن فی الراوی لیس بتلبیس — ۱۹۲
فی الروایۃ المثبتۃ من المنافی — ۱۹۶
فی اجمالی البیان ثم الافتتاح بہا — ۲۰۱
فی عموم الاستثناء بالطریق المعارضۃ — ۲۰۴
فی الاجماع بعد الاصل الناسخ — ۲۱۰
فی تقسیم الوحی — ۲۱۳
فی الاجماع وذوی رکنہ — ۲۱۷
فی کون القیاس حجۃ متعلق الوجوب — ۲۲۴
فی الاستحلاج بالاصل المختلف فیہ — ۲۲۸
فی الاستحسان — ۲۳۴
فی شرط الاجتہاد — ۲۳۷
فی اسباب ثبوت القرابۃ — ۲۴۹
فی کون النہی دلیلا علی ثبوت الوصف — ۲۵۵
فی صحۃ کل الکلام فی اصل وضعہ — ۲۵۹
فی التعریفات الصحیحۃ والفاسدۃ — ۲۶۳
فی الاصول الواضح طرقہا وادلتہا — ۲۷۰
فی المجاز فی الغیر الخالص — ۲۷۴
فی عقد الاجارۃ — ۲۷۴
فی الاحسان فی باب الدیانۃ — ۲۸۰
فی نفی الامر بالعبرۃ منہ علی الابدیۃ — ۲۸۴
فی حکم زوائد الناقل الذی لا یتجزأ عند تعلم الاصل — ۲۹۰
فی قتل الحر بالعبد قصاصا — ۲۹۳
فی بطلان ما بیتہ الملوکیۃ بالموت — ۲۹۸
فی تعجیل الشفیع وبطلانہ بالتراخی وبقیاتہا — ۲۹۹
فی عدم صحۃ تعیین الاستبدال — ۳۰۴
فی تعریف السفر وحکمہ — ۳۰۸
فی تسمیۃ اقوال المکرہ وافعالہ — ۳۱۲
ترجمۃ مصنف قرۃ الافکار — ۳۱۵

فی تناول جمع المذکر للاناث — ۱۴۲
فی الاستدلال بشارۃ النص — ۱۴۶
فی الحدود والکفارات بدلالۃ النص — ۱۴۹
فی دخول الشرط والتعلیقات فی بیع بالکم — ۱۵۴
فی التقیید بمعنی الشرط — ۱۶۰
فی خروج العام عن حکم العمومات — ۱۶۲
فی الاحکام المشروعۃ — ۱۶۵
فی نفی الحسیۃ بدلالۃ المجاز — ۱۶۸
فی اسباب الاحکام الشروعۃ — ۱۷۳
فی اثر سنۃ من الآثار — ۱۷۶
فی جہالۃ الوراثۃ — ۱۸۰
فی الشرائع فی الاسلام — ۱۸۴
فی حکم مطلق خبر الواحد — ۱۸۸
فی وقوع التعارض بین الحجج — ۱۹۳
فی النقض فی حد بیع برمۃ — ۱۹۸
فی اشکال بیان المجمل بالمشترک — ۲۰۱
فی کون الاستثناء متصلا او منفصلا — ۲۰۵
فی تخریج الدلالۃ والفاسد منقطعا ومتصلا — ۲۱۰
فی اہل الرای — ۲۱۴
فی اشتراط کون الدلیل الاجماع — ۲۲۰
فی اثبات القیاس بالحدیث — ۲۲۴
فی الاحتجاج بالاستصحاب فی افادہ — ۲۳۰
فی تقدیم الاستحسان علی القیاس — ۲۳۴
فی خطاء المجتہد وصوابہ — ۲۳۷
فی اقسام الملغی بالاستقراء — ۲۵۰
فی القلب المسمی بالعکس — ۲۵۴
فی ترجیح احد المعارضین علی الآخر — ۲۶۰
فی انتقال الحکم الی الحکم الآخر — ۲۶۴
فی التصدیق والاقرار بحمل الایمان — ۲۶۸
فی السبب المجازی والحقیقی — ۲۷۳
فی کون اہلیۃ علۃ — ۲۷۵
فی اہلیۃ العقل للاحکام بالاہلیۃ — ۲۸۱
فی انواع السماعی — ۲۸۷
فی کون الحرمۃ علۃ للملک لا بتدائہ — ۲۹۱
فی ان الاجتہاد لا یتجزأ — ۲۹۴
فی کون القصاص غیر موروث — ۲۹۸
فی حمل الوکیل والمأذون — ۲۹۹
فی صورۃ ازدواج العبد وبطلان الحل — ۳۰۵
فی وجوب التعدی جمیع الخاطی — ۳۱۰
فی انواع الحرکات — ۳۱۳
فی تعداد کتب الصنف لتحیۃ الطالعۃ — ۳۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل أصول النفقتين للشرائع والاحكام واساس العلم الحلال والحرام وقصر عليه الموفقة بالبراهين والدلائل موشحة بالحجج والشمائل والصلوة والسلام على سيد ناحمد الذي اجرى زهاء الرسوم الى يوم الدين وايد الجلماء بالآيدتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشرفهم بالملائكة والمقربين على آله وصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم ومن بهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول عقادها بارة واشملها نكتا وادراها للتحقيق بحر احرار من النحارير الذين يسقون ما بالزلال ولم يعبسوا عن النسيان فان بعض الشرح مخمصة فتحوجه نعم المطالب وجعلها مطوله حملة في درك المآرب وقد كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب اذكر ما صدر منهم من الخلل والاضطراب الى ان اتفق لي ذلك بعد مدة كثيرة الشاغل ضيق الوقت فاني لما وصلت الى المدينة المنورة والبلدة الممكرمة وقفرا على الكتاب لاذكر بعض خلاني وخلص اخواني من الخلصاء المعظمة للحرم الشريف المسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحملوا على جبر الم يكن لي عذر الا تشرعت باسعاف ملهم وانجاز مسئولهم على حرج بالكاد من تشغلني في الحال من غير

توجیلی اقیل ویقال وسیجیء کتاب نور الانوار فی شرح المنار وباللہ التوفیق فی البدایۃ انہایۃ
وہو حسبی للسعادۃ والہدایۃ ہسئول عینان یجعلہ خالصا لوجہہ الکریم ولا حول ولا قوۃ
الا باللہ العلی العظیم قال الامام بعد تمہید مقدمتین الاولی الحمد للہ الذی ہو تعالی الصراط المستقیم تقریرہ قولہ
الحمد للہ وقد صح ذا الہدایۃ فکل قول لہ اللام الموصلۃ الی المطلوب فہو اللہ علی ما یاتی فی الجواب
والثانیۃ علی انہ اذا نسب الی اللہ تعالی یراد بہ الاول واذا نسب الی الرسول والقرآن یراد بہ الثانی
وقالوا ایضا انہ اذا عدی الی المفعول الثانی بالی واسطۃ یراد بہ الاول واذا تعدی الیہ بنفسہ
الی اولہ الامر یراد بہ الثانی فہہنا ان نظر الی انہ منسوب الی اللہ تعالی بنبغی ان یراد بہ الاول
وان نظر الی انہ تعدی بہو بنفسہ الی بنبغی ان یراد بہ الثانی فاما ان یقدر ہدنا رشدنا او یقال
کتب الی مزیدۃ لاکید والتقویۃ وہو الجملۃ لا یخلو ہذا عن تحمل والصراط المستقیم ہو الصراط
الذی یکون علی الشارع العام ویسلکہ کل واحد من غیران یکون فیہ التفات الی
شعب الیمین والشمال وہو الذی یکون معتدلا بین الافراط والتفریط وہذا قرطاس علی
شریعۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لانہا متوسطۃ بین الافراط الذی فی دین موسی علیہ السلام
والتفریط الذی فی دین عیسی علیہ السلام علی عقائد السنۃ والجماعۃ فانہا متوسطۃ بین
الجبر والقدر بین الرفض والخروج بین التشبیہ والتعطیل الذی فی غیرہا وعلی طریق سلوک
جامع بین النقل والعقل فلا یکون عشقا محضا مفضیا الی الجذب بلا عقل صرفا ولا صلا
الی الالحاد وہو غلیظۃ نعوذ باللہ منہ وقیل جمیع الی قولہ تعالی اہدنا الصراط المستقیم الصلوۃ
علی من اتصف بالخلق العظیم فقیل الصلوۃ فاصح وقولہ علی من خص کنایۃ عن محمد صلی اللہ
علیہ وسلم تنبیہا علی ان کونہ مختصا بالخلق العظیم مما تقرر فی الاذہان حتی لا ینتقل الذہن
من ہذا الوصف الی غیرہ علیہ السلام والخلق ہو ہیئۃ یصدر عنہا الافعال بسہولۃ والخلق العظیم

علی قالت عائشة رضی الله عنها القرآن یعنی ان العمل بالقرآن کان جبلته من غیر تکلف وقیل هو بالکون خلقا والتوجه الی خالقها وقیل هو اشارة الیه علیه السلام بقوله افضل من ملکت یمینک اعتق عن ذلک رقبة وعن ابی من اساء الیک اعف عن ابی رضی الله عنه الخلق العظیم هو السلوک الی ما یرضی عنه الله تعالی والخلق هیئة راسخة تصدر عنها الافعال بسهولة وخیر جمع الی قوله تعالی وانک لعلی خلق عظیم وقوله علی لاجل الاختصاص کما کان لله تعالی وعلی آله الذین قاموا بنشر الدین القویم عطف علی قوله علی من حیث ان الآل اتباعه وعترته اوکل مؤمن تقی وهذا الانسب بهنا لان المقام لتعریض لذکر الاصحاب فی الصلوة فکان الاولی هو التعمیم والذین هو وصف الآتی سابقا لذوی القربی باعتبار مآلهم الموصوف الی الخیر بالذات وهو بشمل المتقدمین والاعمال ویطلق علی کل مؤمن والاسلام هو الدین المخصوص بمحمد صلی الله علیه وسلم ولعل ذکر الوصف بالقدیم اشارة الیه لان دین الاسلام هو الموصوف بالاستقامة دون شرائع الامم السالفة هذا ما بنی علیه نقی وغایته ومدار موضوع وقلم المؤلف ذکره المصنف طویناه علی عواهنه ولکن لا بد هنا من بیان یتعلق بعلم اصول الفقه نظم عجیب فی بیان ثبات الادلة للاحکام فموصوعه علی المختار هو الادلة والاحکام جمیعا الاول من حیث انه ثبوت والثانی من حیث انه ثبوت المدلول کما حال الادلة فی صدر الکتاب وحال الاحکام فی آخره مبدأ فراغ عنها قال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصل هو ما یبنی علیه غیره والمراد بها هنا الادلة والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیه للعهد ای ادلة الشارع وعلیها فالاضافة بیانیة ای الشارع هو الله تعالی وان کان بمعنی الشرع فاللام فیه للجنس ای ادلة الاحکام المشروعة والاولی ان یکون الشرع اشتمالیا لدین فلا یحتاج الی التاویل فاعلم ان قول اصول الفقه ثلثة هذه الاصول کما انها اصول الفقه فکذلک هی اصول الکلام فیها الکتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة وبیان له والمراد

من الكتاب لتعجل الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها
وبكذا المراد من السنة بقدرها وهو مقدار ثلثمائة آلاف على ما قالوا واما المراد باجماع الامة اجماع
امته صلى الله عليه وسلم شرفها وكرمها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع
عترة الرسول او اجماع الصحابة او غيرهم والاصل الرابع القياس اى الاصل الرابع
بعد الثلثة لاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة بخلاف نفي
ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره فيخرج القياس الشبهي والعقلي
ولكنه اكتفى بالشهرة فقيد القياس المستنبط من الكتاب قياس مؤتة الواطئة على مؤتة
الوطي في حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى والله اعلم وهو من سمي الطين
ونظير القياس المستنبط من السنة قياس مؤتة فاضل الجص النورة بعلة القدر والجنس
على مؤتة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل رباوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس مؤتة امة المرتشية على مؤتة
امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية فانها اورد بهذا الخط
ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون منتهيا الى الاصول
الاول حقيقة والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالتمام المحض من البعض
خبر الواحد ظني والقياس بطريق اولى فان منصوصة قطعي دلالة فما قال الاصل كان ربما ظني كما ذكرنا القياس
قصد وصريحا كما قال الرابع كان للاعلى ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فاذا كان
الحكم مرجوعا واحدا من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول
فوق ثلثة اخرانا كلها اصولا بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة مرجع قصصية بالنسبة

تقسيم اصول الشرع

والاجماع فرع الدامی والقیاس فرع فلسنة توجد الحصر فی هذه الاربع ان استدل الاخیلة لان تمسک بالوحی اما غیر او الوحی اما متلو وهو الکتاب وغیره وهو السنة وغیر الوحی ان کان قول کل فالاجماع والا فالقیاس (اما شرائع من قبلنا فلم یثبت بالکتاب فلیست وقیل القیاس الحق بالاجماع وقول الصیرفی فیما قبل الحق بالقیاس فباطل بل الحق بالسنة والاستحسان بخمره الحق بالقیاس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الکتاب فقال لما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول علیه السلام وهذا تعریف لکل الکتاب والام فیه ظاهر والمقصود هو الکتاب بالمعنی الذی ذکره الذی کان مضافا الیه للبعض والقرآن ان کان علما کما هو المشهور فهذا تعریف لفظی وان اراد التعریف الحقیقی من قوله المنزل الی آخره وان کان بمعنی المقروء او بمعنی المقروء فهو جنس لها وحده فصل بالتکلف فالمنزل احتراز عن الکتب الغیر السماویة وقوله علی الرسول احتراز عن باقی الکتب السماویة والمنزل یجوز ان یقرأ بالتخفیف ای المنزل فقه واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الی السماء الدنیا ثم نزل نجما نجما وآیة آیة بحسب المصالح والحکم الیه علیه السلام او لانه کان ینزل علیه علیه السلام دفعة واحدة فی کل شهر رمضان جملة ویجوز ان یقرأ بالتشدید لان نزولها فی اوقات مختلفة فی مدة النبوة المکتوب

تعریف الکتاب

في المصاحف ستة ثمانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة
هو النقوش فهو على اللفظ ولمعنى وانما يستعملان في المصاحف فالملفوظ مثبت بتلك النقوش
والمعنى مثبت تقديرا واما اللام في المصاحف للجنس او للاشارة لتعيين القرآن لان القيد
الاخير يخرجها او للعهد والمعهود هو مصاحف القراءة السبعة وهو متعارف بين الناس
لاجماع الى الان يقف فيقال هو الذي كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور والتحرير مفيد القيد
عما شاع تلاوته دون حكمه بقوله تعالى لا تتبع وانصتوا اذا قرئ فاستمعوا له وانصتوا
والله عزيز عليم وعن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه
نقلا متواترا ايضا شبهة صفة ثالثة القرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا
متواليا بلا شبهة في نقلة واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابي في
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة
ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة
وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور فان المشهور عنده قسم من المتواتر لكون مع شبهة
وبناء على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج
القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره صلة الموصول
وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسبيحة لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يحكم
الا كفار بها في الصلوة اذا لم يحكم تلاوة تلك الجملة بالخصوص والخاص والنصاء وانما صح انها
من القرآن وانما لم يكفر جاحدها الوجود شبهة وانما لم يجز الا كفار بها في الصلوة لعدم
كونها آية تامة عند بعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض بقصد السبع لا بقصد التلاوة

مبحث الكتاب

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل وكذا اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على العلم العربي بذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجوازا لاختصاص الصلوة بالقراءة انما هو لتعبد حكمي وهو بيان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يليق ان تشتغل به العربي بمثل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاتجاع والفواصل ولم يخلص المقصود مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى يستغرق في بحر التوحيد والمشاهدة فلا يليق الا الى الذات خلاطن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسية مع القدرة على العربي المنزل والمأتي بالصلوة فهو يراعي جانبها جميعا واما اطلق النظم مكان الافتتاح اية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك والحفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا ينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي وكل واحد منهما هو مرتبة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف وامرأته وعن فرعون وعن غرقه مثلا وكل ذلك حادث تم هو دال على الله تعالى وعلمه وخبره وهو قديم يلاريب عند من تفنن له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها ثم شرع في تقسيمات اي انما تعرف احكام الشرع من الكتاب والحديث بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

مبحث الكتاب

قسم وجوه النظم

ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر فانها قد تجامعها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فيعتصم على ان التقسيمات الثلثة الاول النظم والرابع المعنى ويعتصم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والمواتى للنظم والاصح انه فى كل قسم تراعى النظم مع دلالته على المعنى وفاك اربعة اى المذكورة وما قبل وهو تقسيمات اربعة تقسيمات وقعت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتى وذلك لان البحث فيه اما ان يكون عن المعنى وهو تقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو تقسيم الثالث او بحسب دلالته فان اشتهر فيها الظهور والخفاء فهو الثانى والا فهو الاول فى وجوه النظم صيغة واللغة تقسيم ان تقسيم الاول فى طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هى الانواع والاصناف والصيغة هى الهيأة واللغة ان كان يشمل المادة والهيأة كلها لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فيما من حيث الوضع كناية عن الوضع فكانه قال الاول فى انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث اندوضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان العموم والخصوص يتعلق بالصيغة فى الاغلب وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المؤول والا فهو المشترك فالمؤول فى الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذى دل صيغة ولغة وان كان مقبول فعل التاويل الذى من شان المجتهد والثانى

فی وجوہ البیان مذکور النظم ای التقسیم الثانی فی طرق ظہور المعنی خفائہ بذلک النظم المذکور فی التقسیم الاول من الخاص الی العام ثم ای کیفیۃ ظہور المعنی من النظم مسوقا او غیر مسوق محتملا التاویل او لا محتملہ حتی المعنی من الخفاء خاصا سببا او کلا الی اربعۃ ایضا الظاہر النص والمفسر والمحکم فظہورہ فان یحتمل التاویل اصلا فان کان ظہور معناہ بمجرد الصیغۃ فہو الظاہر والا فالنص ان لم یحتملہ فان قبل النسخ فہو المفسر والا فالمحکم فہذہ الاقسام کلہا بعضہا اولی من بعض فوجہ الاولی فی بالاعلی طلبتین بینہما واتما التباین بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترک فانہما متقابلہ بنفسہما فلہذا لم یذکر المقابل فی التقسیم الاول وذکر فی الثانی فقط فقال والمذہ الاربعۃ تقابلہا المہای لہذہ الاقسام الاربعۃ المذکورۃ اقسام اربعۃ اخر تقابلہا فی الخفاء فاقلہا ان فی الاول بعضہا اولی من بعض فی الظہور کذلک فی المقابل بعضہا اولی من بعض فی الخفاء فیعد اولا فی الاولی وہی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ لان ظہور معناہ فاما ان یکون خفاؤہ لعارض غیر الصیغۃ فہو الخفی او نفس الصیغۃ فان امکن ادراکہا بالتامل فہو المشکل وان لم یمکن فان کان البیان مرجوا من جانب المتکلم فہو المجمل والا فہو المتشابہ ہذا التقسیم الرابع یتعلق بالکلام کما ان التقسیم الاول والثانی یتعلق بالکلمۃ کما مر الظاہر والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم ای التقسیم الثالث فی طرق استعمال فذلک النظم المذکور سابقا من انہ استعمل فی معناہ الموضوع لہ اما غیر او استعمل فی معنی ثالث معناہ او استعارہ وہی اربعۃ ایضا حقیقۃ او المجاز المرسل او الکنایۃ او التعریض فہو معناہ الموضوع لہ فہو حقیقۃ او فی غیر الموضوع لہ فمجاز ثم کل منہما ان استعمل بانکشاف معناہ فہو التصریح والا فہو الکنایۃ فالتصریح والکنایۃ یعمہما مع حقیقۃ المجاز واذا قابل فخر الاسلام والتقسیم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم فہو ترک فی باب البیان

فصل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال الصريح والكناية راجعا الى المجاز وقيل صاحب التنقيح كلامن الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف

القول في التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد المتكلم وهو فان كان في اظهار من غير غلبة المجتهد لكنه يتأمل الى محال المعنى وهو اما لفظية الى اللفظ فاذا قيل ان هذا تقسيم لمعنى دون اللفظ وهي اربعة الفاظ الاستدلال بعبارة النص ودلالته واقتضاءه الاستدلال بالنظم بل بمعنى فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص فان لم يستدل بالنظم شرعا واعقلا فهو اقتضاء النص ثم ان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجئ ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خاص مثل الكل الى بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الى اصلية من التقسيمات الاربعة بتقسيم خاص مثل الكل من العشرين وهو الرابعة ايضا معرفة موضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم الرابع تمام اقسام معرفة موضعها اي اماكن استعمالها هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه صيغها اي المفهمات الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام بالعكس جماعات الجمعيات وترتيبها اي معرفة ان اي منها يقدم عند التعارض فاذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان اي منها قطعي فهو اي فهو ظني واجب التوقف فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين بصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخمس لان الواقع تقييد الكتاب بل تقسيم اسامي اقسام القرآن موقوف عليه لتعيين ما ذكر

فاتما بهو اخترع فخر الاسلام وشيخنا المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكر التقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلاما في المواضع والمعاني وبالترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم المرغيناني عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فخرج بقيد الجنس كل لفظ ليس بمفرد كالمركب والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى مخرج المهمل فقوله معلوم ان كان معناه معلوما للمراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوما للبيان لم يخرج المشترك منه فيخرج من قوله على الانفراد لان معناه صحيح ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج المشترك العام جميعا واما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل لان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب واما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فلانه ان كان مستدركا في التعريفات في اصطلاح المنطق لكن المقصود ههنا البيان الاظهر والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين فتقسيم الخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي لا يعم في نفس الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسا خاصا بحسب المعنى وان لم يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هيئة الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المبين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي معقول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المقدمون والنوع عندهم كلي معقول على كثيرين متفقين بالاخراض دون الحقائق كما هو راي المتاخرين فهم انما يجعلون عرض الاعراض دون الحقائق

مبحث الخاص

فرس نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الاستثناء الذي ذكره بقوله لكن الانسان في زيد فالانسان ظهر خاص بحسب ما نقل على كثيرين مختلفين بالعوارض فان تحته جلاد الفقه من حيث انه الرجل يكون بنيته للماء شاء في احد دوه التعاص ومعيا الجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستوعبة بالولادة ونحو الحج البيت فيه ذلك الرجل الخاص النوع فانه مقول على كثيرين مختلفين بالعوارض فان افراد الرجال كلهم وان في العرض قد يكون خاص العين فانه شخص معين الا يحتمل الشركة لا بعدد الاوضاع وقد فرغ المصنف عن بيان الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال واجمل ان يتناول النصوص قطعا اي ثابتة المترتب عليه ان يتناول النصوص التي هو مولده قطعا بحيث يقطع احتمال المعارضة فاقتاز رجال فريضة خاص لا يحتمل غيره حتما لا شيأ عن دليل فالرجل خاص لم يحتمل غيره لكن الكل محتمل واحد من الكليتين يتناول مولده قطعا فثبتت من مجموع الكلام قطعية حكم الجاهل على زيد بهذه الواسطة والا يحتمل البيان كونه بينا فاما حكم آخر مقطوع لحكم الاول وكانها متحدان ولكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم بتمهيد التعريفات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل المجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يسهل الاحتمال الثاني بالدليل مثلا لكن محكما كما يقال جاءني زيد زيد بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ثلثا ثلثا فهذا بيان التعديل يحتمله الخاص الغير ظاهر كالحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلفة فيها بناء بين الشافعي على الخاص من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان كونه بينا بنفسه لا يحتمل الحاق تعديل الاركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

بحث الخاص

بحث الخاص

فيفصل بوجهه ثم بيديه الى حديث وقوله الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية
ونحن نقول ان الله تعالى امر فاني الوضوء بالمسح وهو ما حاذاه المسح وهو الرأس
والاصابة فاشتراطها في الاشياء كلها شرط لها فنقول لا يكون مباشرا فلم يكن مؤديا فلم يكن
الا مسحا والمسح والصبح بالآحاد غايته ان تدعى منزلة كل واحد منها كالكتاب لسنة فاثبت الكتاب
ان يكون فرضا واثبت السنة ان يكون واجبا كما في الصلوة فكان الواجب في الوضوء
بالاجماع الان الواجب كالفرض في حق العمل حتى وجب العمل به والطهارات المتعدية فتعرض كالصلوة
الى السنية فقلنا النية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله
اولا وتقريح ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيانا بجنسه لا يحمل البيان فيطل شرط الطهارة
في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رحمه الله يقول
ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة قلنا قوله الطواف بالبيت صلوة وقوله
الا انكم تتكلمون فيه بالبيت محدث والحديث نحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه
معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيانا منفصلا بحكم
نسخ او هو لما يجوز بخبر الواحد غايته ان تكون واجبة نقص بترك الطواف فيجبر بالدم
في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره فاما زيادة كونه بمنزلة الصلوة غايته اوجب من الحجر
الاسود فلا يثبت بالخبر المشهور وهي مجانبة للاتفاق والتاويل بالاطهارة في آية التحريص

على قوله شرط الولاء وتصح رابع عليها اى اذا كان الحاصل بنا بنفسه الحاصل باليمين
فيطل تأويل القدوري بالاطهار فى قوله وهو ان تطلقت ثلثا غير منقضى بالنسبة ثلثة قروء وبيانه
ان قوله تعالى قروء مشترك بين الطهر والحيض عاد الشافعى بالاطهار لقوله فطلقوهن
لعدتهن على ان اللام للوقت اى فطلقوهن وقت عدتهن او قت عدتهن وهو الطهر للان الطلاق الشرعى
هو الذى فى الطهر الاخل مواقعا بل هو صفة بالحيض بدلالة قوله تعالى عشرة لانه خاص لا تحمل الزيادة
والنقصان والطلاق لم يشرع الا فى الطهر فاذا طلقها فى الطهر وكانت العدة بالحيض اى الطهر
خلفا فيلزم ان يكتب ثلث اطهر من العدة والا فان حسب منها لم يجز بالشافعى فيكون قرأ تين
وبعضا من الثالث لان بعضا من قرء يقضى وان لم يحسب منها ولم يوخذ ثلث اطهر سوى هذا
القرء فيكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يخل موجب الحاصل الذى هو ثلثة حيض واذا كانت العدة
هى الحيض والطلاق فى الطهر لم يلزم شئ من المحذورين بل تحد ثلث حيض بعد مضى الطهر
الذى وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعى لكن ان يستقيم على لفظ قرء
بدون الالف فوائد ثلث الفتح جمع وافلة ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجبر ان يذكر ويرد بالهاء دون
الثلث كما فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات جمعا فانه سماها بعدد فما ناقض فى هذا لانها اما
فطلقوهن من ليعدتهن مضافا والاصل بعدتهن اى طلقوهن بحيث يكن احصاء عدتهن فاذا كن
كذلك فى طهر لا وطى فيه لانه يطلق حينئذ اما غير حامل فعدتها ثلث حيض بلا شبهة ولا تطلق فى طهر
وطى فيه لانه لم يعلم آنها حامل فتعتد بوضع الحمل او غير حامل فتعتد بالحيض فكذا لا تطلق فى
الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا والاطهار الذى يليه فينبغى ان يكتب فيه ثلث حيض اخر
فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم كلام احد منا ومن الشافعى فى هذا المقام فان استبدل بقوله الآية
ونحوه متعدد فقد ذكرتها فى تقريرات الاحمدية بالبسط وتفصيل مطولها ان ثبت ثم ان

حكم الخاص

ذكر هنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها تمام الآن وثلث منها
يجيء وادوردين هذا الاربعة والثنتين اعتراضين الشافعي عليناس جوابهما على سبيل
الجمل المعترضة فقال ولو خلية الزوج الثاني بحديث الخلية لا يقع اصلا حتى تنكح زوجا غيره ويجوز
سؤال معتمد يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السؤال بلا دفيه من تمهيد مقدمة هذا هو
ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا وبحثت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني وتحللا الزوج
الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقبلة بالاتفاق وان طلق الزوج
ما دون الثلث من ذاصدة او اثنين وبحثت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني وتحللا الزوج
الاول فعند محمد والشافعي يملك الزوج الاول حينئذ ما بقي من الاثنين او واحدة حتى
ان طلقها سابقا واحدة او اثنتين لا يملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير خلقه وان طلقها سابقا
اثنتين يملك الآن ان يطلقها واحدة لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج
الاول ان يطلقها ثلثا ويكون المضي من الطلقة والطلقتين بمنزلة الزوج الثاني فيكون
محللا ايا ما الزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين فيصير
عند الشافعي بمنزلة التمسك في هذا الباب بهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية بما بعدها فلم يفهم ان ما بعد الكل
يحدث حل جديد للزوج الاول فبقي هذا بالطلاق موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج
الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث فيما لم يوجد للمغيا وهو ما دون الثلث
الا ترى ان لم يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا ايا ما الزوج الاول بحل جديد فيقول المدعي
في جواب من جانب ابي حنيفة رحمه الله ان كون الزوج الثاني محللا ايا ما الزوج الاول انما ثبت بحديث

فالبقوله حتى تكلم كما زعموه وبيانه ان المراد فرقاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني فاختلعت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كذكرة ثوبي هذا فتبسم وقال لعلك تريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك هذا الحديث سوق لبيان ما يتيسر به وطي الزوج الثاني او يضاد الاولى كما يجب الكل كما يفهم من ظاهر الآية وهذا الحديث حجة للشافعي رحمه الله حيث اشترط الوطي مرة واحدة بشهد على الكتاب جامسا الاتفاق وبهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على تحقيقه الزوج الثاني باشارة النص فان قوله عليه السلام قال لا حتى تذوقي من عسيلته وتعودي الى رفاعة دليل لقريبين ان تبتغي عسيلته وتعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل تجديدا بسقوطا وانما ثبت بهذا النص الحل فيجب عدم فيه الحل هو الطلقات الثلث مطلقا فيفيد كان الحل ناقصا وهو ادون الثلث اذ الحل ان يكون الزوج الثاني متما الحل الناقص بالطريق الاكمل فهم قال الا ترى وبطلان البضعة عن المسروق بقولنا جزاء لا بقولنا فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر وعلى ان جانب الشافعي رح وتقرير السوال هنا ايضا ايفيد من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيأ من احد وقطع يده فيها فان كان السرق موجودا في يد السارق يسترد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان على السارق دون المالك فنفسه واستدل عند ابي حنيفة رح يجب الضمان قطعا عن الاستهلاك في رواية وذلك قبل عين ابراد السارق السترقة قبل الرفع عصمة المال المسروق عن يد المالك حتى يصير في حضرة من جملة مالا يقوم وتحول عصمة الى الله تعالى وهو معنى عن ضمان المال فانا نكسب الرد فاذا كان موجودا لله لم يسقط حكمه وان زالت عصمة فلم تاتي التصوة

قلنا بوجوب والمال في رعاية يعني قلنا بعدم ضمانه وقد اعترض عليه الشافعي بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والقطع لقطع مال وضع لمعنى معلوم وهو الاباحة عن المنع فلا دلالة عليه على تحمل الحصة عن المالك الى الله تعالى فالقول به بطلان الحصة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف عن جانب الى حنيفة رحمه الله بان بطلان الحصة عن المال المسروق واذا انتهت امن المالك الى الله تعالى فانتفت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا فالى مستحق العقوبات يؤدى ما يجب حق الله تعالى واما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في حصته خلصة فاما اذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان المال موجودا في يده يرد اليه لا جل الصورة ولان جزئي يجبى يعني في فيصل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا ما ذكرته في التقسيم الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على الكتاب فقال هذا اذا صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولا جل ان هذا قول الخاص قطعي واجب لا تباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المراة بعدها خلافا للشافعي رحمه الله وبيانه ان الشافعي يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وبهذا يبين بطلان قولا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق فيصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة فالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن العاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

حكم الخاص

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جناب کے۔ رانچندر ایڈی چیرمین کھادی اینڈ ولیج انڈسٹریز بورڈ آندھرا پردیش

(کے)

اعزاز میں صوبائی جمعیت علماء آندھرا پردیش کے زیر اہتمام

(بصدارت)

مولانا محمد عبدالغنی بی اے ال ال بی ایڈوکیٹ صدر جمعیت العلماء

جلسۂ خیر مقدم منعقد کیا گیا ہے

جناب والا کی شرکت موجب تشکر و امتنان

محمد عبدالخالق خان افغانی

ناظم اعلیٰ صوبائی جمعیت علماء حیدرآباد

تاریخ
۲۷ مئی ۱۹۷۳ء

دوشنبہ

وقت
۴½ بجے شام

مقام
دفتر جمعیت العلماء
بنی خانہ اکبر
پتھر گٹی حیدرآباد

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى فان خفتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله بحسن العشرة والالفة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به خلصت نفسها من البضع وطلقها الزوج فصل ان فضل المرأة فى الخلع هو الافتداء وفضل الزوج هو الاكان مذكورا سابقا فى الطلاق فلا تفسخ لان الفسخ يقوم مقام الطلاق من الزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج المرأة ثنتا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثنتين حتى تنكح زوجا غيره ويطأها فاشتمل على جملتين احداهما متصلة وهو قوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الخلع خاص فى نفسه غير مخصوص وهو التعقيب فى حقه عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغى ان يقع بلفظ الخلع وهو ايضا طلاق تامة يتبعه ان يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان فى قوله الطلاق مرتان والثالثة فى الخلع والرابعة هى هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلقا مستقلا على ما قبل نوع فى الطلقتين كما مثل الطلاق مرتان مع ان الكلام حينئذ فى ترجيح احد المسالك بصروف الترجيح باحسان او كما نافى ضمن الخلع فتكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير فما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذى بعد الخلع فقط حكما عدم الحل الذى ليس كذلك انه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد الثنتين عملا بقوله تعالى فان خفتم الا ان يقولوا هذا كلام انما يصح اذا كان الترجيح بالاحسان اشارة الى ترك المرجوح كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بائنا لذلك لا تعلق له بما سلف فلا يصح ان يكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اخر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا

والبسطي التفسير الاصحي وجب مهر المثل بنفس العقد الى قوله فتفرع على حكم الخاص اي دلالة الاجمل ان العلم الخاص بسبب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في الموضوعة وهو ان كان بكسر الواو وفاء المعنى التي توفيت فيها بالمهر فان كان بفتح الواو وفاء المعنى التي توفاها بالمهر وهو الاصح لان الاولى للمتصف غالبا وفي الاصح كما جاء عند الشافعي رحمه تحقيقا ان المراة التي توفاها بالمهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كذا قال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي او الموت عملا بقوله تعالى ام لم تمسوهن او فرضتم لهن فريضة بتقدير الام اي حل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فتقدران تبتغوا بها من مهر او نفقة والمفعول به تقدير الام اي حل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الاستعانة ولفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو طلب على كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء بالمهر وذكر الله لم يذكر في النظم فلا اقل من ان يكون مسكوتا عنه فيجب على الزوج ولكن بشرطان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب المتر اخى الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يجب ذلك الفصل ولا يجب المال اصلا والله يشهد انهم لكاذبون غير مسلمين وفي هذا المقام اعترضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاصحي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العقد عطف على ما سبق وتفرع على حكم الخاص اي دلالة الاجمل ان العلم الخاص اوجب دلالة الاجمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشرع غير مضاف تقديره والله اعلم بالصواب وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل الصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان التقدير

فی جانب الاکثر کمن یقدر فی جانب الاقل ویجاب بان لا یکون اقل من عشرة دراہم عملا بقولہ تعالی وقد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم ای حددنا ما قدرنا علیہم فی حق الزوم جہم ومہور المہر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنی التقدیر وکذلک ضمیر المتکلم خاص علی ما قالوا وکذا الاسناد وخاص عن صاحب الشریعۃ معلوم ان المراد مقدر فی علم اللہ تعالی وقد بینہ النبی علیہ السلام بقولہ المہر اقل من عشرة دراہم وکذا قیسہ علی قطع الید بانہا لا یقطع فی اقل من عشرة دراہم فالتقدیر خاص ان کان المقدر مجملا عنا جالی البیان وہذا ہو المطلق اصطلاح الفقہاء وفی اللغۃ ہو حقیقۃ فی الایجاب لقطع وہذا قال الشافعی ان الفرض ہہنا بمعنی الایجاب بقرینۃ تعدیتہ بعلی وعطف ما ملکت ایمانہم علی ازواجہم لان المہر لا تقدیر فی حق املاک ایمانہم فیکون المراد بہ النفقۃ والکسوۃ وہو واجب فی حق الازواج وما ملکت ایمانہم جمیعا فلما تعدیتہ بعلی اتہا ہو تضمین معنی الایجاب وعطف ما ملکت ایمانہم بتقدیر فرضنا اتاہم ای ہذا فرضنا علیہم فیملکت ایمانہم علی ان یکون ہذا بمعنی الایجاب ہہنا والاول بمعنی قدرنا بدلنا قالوا ثم ذکر اللہ ہذہ دلائل کل من المسائل الثلث فقال عملا بقولہ تعالی فان طلقتموہن فلا جناح علیکم ان تمتعوہن ولا تمتعوہن الا بامرکم وقد علمنا ما فرضنا علیہم فقولہ اعملا التعلیل لقولہ صح آہ علی طریق اللف والنشر المرتب فقولہ فان طلقتموہن فلا جناح الی المسألۃ الاولی وقولہ تعالی ان تمتعوہن الا بامرکم ناظر الی المسألۃ الثانیۃ وقولہ وقد علمنا ما فرضنا علیہم ناظر الی المسألۃ الثالثۃ وقد بینت کل ذلک بالتفصیل تحت کل مسألۃ فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعریف الخاص وحکمہ وتفریعاتہ اراد ان یبین بعض انواعہ المستعملۃ فی الشریعۃ کثیرا وہو الامر والنہی فقال

حکم الخاص

وہذا الامر ہو قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء افعل ای من الخاص الامر یعنی ہو الامر لا اللفظ لانہ لا یصدق علیہ انہ لفظ وضع لمعنی معلوم وہو الطلب علی الوجوب

مبحث الامر

الوصف بالرشيد انما يوصف بالتسديد فاجاب بانه عنه بقوله وشتان الفعل الله سبحانه وتعالى بلفظ الامر لان الامر سبب لفعل فيكون من باب المجاز وانا الكلام في الحقيقة وما ذكر عن الشارح قصد ان يخرج في نفي الاشتراك قصدا فقال وهو حجة الوجوب الى المندوب الا بقرينة توقف يعني ان مجرد الامر يوجب فقط عند الاباحة الا ندب كما ذهب اليه البعض فالاباحة كما ذهب اليه البعض والا التوقف كما ذهب اليه البعض والاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون وقد مر بيانه والمراد بفهم ما ذكر والتبادر فاقبل الى الندب يحتاج الى الامر الطلب فلابد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب واذا ناه الندب وهذا القرينة لقوله وكذا بتوهم ان علة فهم غير كذا قبل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما واذا ناه هو الاباحة فهذا لقوله تعالى فاصطادوا والمتوقف يقولون ان الامر للتوقف الى ان يتبين معنى كما الوجوب الاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فالمراد بقرينة على احد هذا لكل بل بقرينة توقف حتى تتبين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر محمل عليه مطلقة ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة حمل عليه على حسب المقام سواء كان قبل الخطاب او قبله متصلا بقوله موجبه الوجوب قد رد على من قال ان الامر بعد الخطاب الاباحة وقبله الوجوب على حسب يقتضيه العقل العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الخطر ايضا مستفاد في القرآن كقوله تعالى فاذا سلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث بعد توهم والاباحة بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ثم نعيم من الاول بقوله تعالى احل لكم الطيبات وعن ان الامر بالاصطياد انما لتوقع دشته ونفاذ العباد وانا كان عن فرضا فيكون حرجا عليهم فنفيني ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب بناء على غيره والقرائن والمجاز ثم شرع في بيان ان الاول الوجوب فقال لاستقاء الحجة من المامور بالامر بالنص

اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بانهين قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فليس للمؤمن ولا لمؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اى ان شاؤا فعلوا الامر وان شاؤا لم يفعلوا بل يجب عليهم الامتثال بامرهما ولا يكون لهم ذلك الا فى واجب قيل النص هو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين الباقى الى يوم الدين لانتفاء اختيار بعد ان امر بترك فلم يترك ليس بجيد لانه استثناء منقطع على قوله استثناء الخيرة اذ المعنى انما قلنا ان موجب الامر الوجوب لانتفاء اختيار المامور بالترك لا لان النص هو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اى فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام وتقريره ان تصييهم فتنة فى الدنيا او عذاب اليم فى الاخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه انه متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو محل النزاع فلا يجوز ان تكون الآية دالة على وجه الانكار دون الانكار وايضا جواب آخر ان الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان مصادرة على المطلوب وان التمسك فى استفادتهم ذلك بقطع تارك الامر بدليل دلالة الآية على الجامع والمعقول عطف على قوله فى بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول وعلى هذا فجوابه مستفاد مما سيأتى مضمون سابقا وحاصله ان دلالة الاجماع تعمل على ان الامر للوجوب بالاجماع اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والافعال فى المطالب مع وجوب الافعال نفى الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب فاذا قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما انعقد الاجماع على شئ يدل عليه الدليل المعقول بل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال بل على شئ مخصوص قضينى ان يكون

الامر كذلك دل على معنى الوجوب ليس هذه الاثبات الغة بالقياس بل بالاثبات
كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المتعقول هو ان اسبقية ما ظاهره لبعض الامور
العقاب فلو لم يكن للامر للوجوب بما يستحق فذلك سبق يقتضي في بيان ما خصوص الاصل
وجوه أخر تركتها للاطناب ثم شرع الامر في بيان انه اذا ظهر بقرينة الحال الوجوب فما حكمه فقال
واذا اريدت به الاباحة او الندب اى واذا اريدت بالامر الاباحة او الندب فهو مجاز يحتمل عن
الوجوب فهو مختلف فيه فقيل انه حقيقة الا بعض اى ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا
لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشيء يكون حقيقة قاصر قال الوجوب مجاز
عن جواز الفعل مع حرمة الترك للاباحة اى جواز الفعل فالندب موجود الفعل مع جواز
فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة اذا اريدت بلفظ الحقيقة
وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا انه مجاز اصلا اى قبل انه ليس بحقيقة قبل انه مجاز قد جاز
اصله هو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك فالاباحة جواز الفعل
مع جواز الترك والندب هو جريان الفعل مع جواز الترك فالاصل ان من نظر الى الجنس
الذي هو جواز الفعل فقط نظر الى مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر
الى الجنس والفصل جميعا نظر ان كلا منهما معان متباينة وانواع علوية فلا يكون الا
مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر مذكور في التلويح
بما لا فائدة عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الوجوب شرع في بيان ان محل التكرار
او الفعل والحقيقة التكرار والمحكم اى الذي يقتضيه الامر باعتبار الوجوب التكرار وبه
قال بعض اصحابنا وهو قول الشافعي حتى اذا قيل مثلا صلوا كان معناه
افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

لانا نزل الامر بالجمع قال اوقع عين هابيس الى العامنا يا رسول الله ام للابد فنهم
التكرار مع امكان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل على فيسأل الى وجب
الشافعي رحمه الله الى ان محمل التكرار الان ضرب مختصر من التكلف منك ضربا وهو نكرة
والنكرة في الاثبات تخص لكنا نحمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الكلمتين
والمحمل ان الموجب يثبت بالنية والحمل يثبت بالنية ودليلنا سياتي سواء كان مطلقا
بشرط او مخصوصا بوصف ولم يكن رد على بعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى
انه كان الامر مطلقا بشرط لقوله تعالى ان كنتم محبا فاطهروا ومخصوصا بوصف لقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما تنكير بتكرار الشرط والوصف فان يقبل تنكير بتكرار
الوصف اتقطع تنكير بتكرار السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره
سواء في اذا يحمل على التكرار ولا يحتمله للنية يقع على اقل جنسه ويحمل كله اشد من قبل
ولا يحتمله كان قائلا ليقول بما لم يحمل الامر التكرار عندكم فليف يصح عندكم نية الثلث
في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحمل
كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث
انه فرد ولا من حيث انه يدل وبل من حيث انه منوي والى اشار بقوله حتى فاقال
لها طلقي نفسك ويقع على الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي فتبين
والثلث فرد حكمي فتحمل ولا تقع على اثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية
اثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس عددا
للفظ ولا محتملا الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الاثنتين في حقها كالثلث في حق
الحر واحد حكمي كالثلث في حقها فاما اذا قال طلقي نفسك اثنتين فجح انما تقع فتان

لاجل نه بيان تمييز لما قبله لا بيان تفسير لان طلقتين لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له
ثم اورد المصنف رح دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصة من طلب
الفعل بالمصدر الذي هو فرد اتى انما لا يقتضي الا التكرار لانه مختصر من طلب الفعل
بالمصدر فخرج الامر اخبر مختصر من اطلب منك ضربا فقوله صلوا مختصر من اطلب منكم
الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلبي منك فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد
وكيف يحتمله ومعنى التوحيد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل
العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالغرفية والجنسية وانعني
بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي
يتصف بالجنسية والافراد الكلي ومعزلية اثنتي قائما مساواه فالحكم في الفرد الكلي الاقي آخر
العدد والتكرر من العبادات فباسببا لها بالاوامر جواب سوال يرد علينا وهو ان
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فباي وجه تتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام
وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار
السبب يدل على تكرار المسبب فالايمان وجدا لوقت وجب الصلوة ومتى باتي رمضان
يجب الصيام ومهما قد ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة
لان البيت واحد لا تكرار فيه لانه ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب
لوجوب الاداء فكيف يكون سببا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب
تتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة دائما
وعند الشافعي رح انما يحمل التكرار عند ان تعلق بنفسها ثنتين فانوى الزوج بيان
لخلاف الشافعي في اصل كلي على وجه تتعين الخلاف في المسالة المذكورة يعني ان عنده

بحث اسم الفاعل

لما اشتمل كل امر التكرار سواء كان امرا لشارع او غيره تمكما لمراده فمتى قوله طلقني نفسك ان تطلق نفسها اثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة فقط او ردها لعدم تعرض بيان للامر بيان اهم الفاعل المشتق الكائن وعدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر الذي اشتق منه دلالة المجمل على البيان وجه التشبيه تحصيلا حاصل عطف عليه في بعض النسخ لاجمل بدون الواو فيكون تعليلا وجه التشبيه وقوله يدل على وقع حالا اي كائنا اسم الفاعل للمجمل الصدر وحال كونه يدل على المصدر رتبة فهو اخر من اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج حاصل فيه وسيأتي بيانه حتى لا يرد بانه كيف يكون الاسم مشتقا واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والام على الشافعي معناه سبب له يا بان الشافعي يقول ان السارق اسم فاعل يدل على المصدر الذي هو السرق فيجب ان تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا الاقطع اليد اليسرى في اول فعل خلافي السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر الذي هو السرق لا يدل على الواحد او الاكثر لكن السرقات لا يعلم الا في آخر العمر ضار الواحد مرادا يقينا فيتصل به الاقل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوه اول على القطع وهو ايضا لا يحتمل الاكثر فلا تثبت اليد اليسرى من الآية اذ يقال ينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير معترضة بهاني الآية فلا باس ان يثبت بعض آخر والا يد لما كانت معترضة بهاني الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه نسخ والمحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما جني غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما فلم يتغير الصنف

عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الواجب فقال فصل الامر لوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني اثبت بالامر وهو الواجب لوعان وجوب اداء وهو وجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين لوقوعه موقع تسليم والفائت فعال لعراض الامور تسليمها وقد ذكرنا في اصول فخر الاسلام غير تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الواجب لا يكون بالامر لان الوقت اجنبي بان قوله الا بالتعرض للتسليم لا بالواجب واجيب بان نفس الواجب بقولنا نفس الواجب ليس لنا نفس الواجب وعينه كما يعرف اتيانا في الوقت فلا حاجة الى زيادة قولنا وقد تكازاه البعض قوله الى هو الذي يستحق الاداء بان قوله بالامر دليل على ان بالامر هو المستحق وهو تسليم مثل الواجب عطف على قوله اداء يعني يجب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا عين ذاك التسليم ذاك الواجب الذي وجب اداء في غير ذاك الوقت وسمي مبنيا ان يقيد بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو بفتح القاف انتقل الذي كان عقاله الى القضاء الذي كان عليه انما لم يقيده بقوله شرعا مع كونه مرادا لانه التزام ما انتقل انما ينتقض الزام الشرع حتى ينتقل بصار واجبا وكذا لو قيد بقوله فيجب ليس بواجب فيجب ان يراد بقوله من الواجبات بعد انتقال فانتقل وفيه وجوه اخر وسيتل احدها ان كان الاخر حجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء ومكان الاخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا ادبت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

فراغ الاذنة هو تحصيل بما فكان في معنى التحقيق بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شغلة الرعاية هو ليس
الا في الاداء كما قال الشاعر الذي يشبه ويخلفه ويفعل ما كنت هو اي يخلفه عليه فلذا قاسم
شعبان لمن لم يصم رمضان فلا يجوز له اداء قبل الشهر لان صام شوال قبل ان يصوم رمضان يجوز
فالاداء قضاء بنية الاداء قبل الاداء وبنية القضاء واما الخطابي فلفظه وهو معقول فهم حتى فيما
ينبغي من سبب القضاء هو الذي كان سبب الاداء لم الا به من سبب عليه قبيلة المصر هو قوله
والقضاء يجب بالسبب الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب
الذي يجب بالاداء وعند المحققين من علمائنا الخفية خلافا للاحرفين من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي رحمه فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والدليل على
ان الموجب للاداء هو الذي هو الموجب للقضاء قوله تعالى فعدة من ايام اخر اي فعليه عدة
من ايام اخر فان ذلك فقد اوجب القضاء بنفس الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دل بعينه على وجوب القضاء لانه
نص على وجوب جديد بوجوب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك فقد اوجب قضاءها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر دل على ما ورد التنبيه على
ان الاداء باق في ذمتهم بالنص السابق بين لم يسقط بالفوات لان العجز عن الصلوة وصوم
في نفسه قصور فلا يليق بمن عنده وسقوط افضل الوقت الى مثل رمضان الآخر غير معقول
في نفسه فتعين حكم القضاء الى المريد فيه نص هو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وهو الاصل
وعند الشافعي لا بد للقضاء من نص جديد يوجب سوى نص الاداء فتقضاء الصلوة وصوم عنده
ان يكون قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك فقد اوجب
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلم يرد نص غير ما ثابت اقتضاء ثابت
يقوم مقام نص القضاء فلا نظر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعند نا يجب القضاء في الحال

وعندهما والقول للفوات ايضا قائم مقام النفل كالفوت حلا لظهر ثمرة الخلاف للاتي فتوضيح
عندنا يجب في اكثر النفل السابق وعنده يجب بالنفل بايجاده والفوات والفوت قضاء
كصفي السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين فقضاء الظهر في المهاجر ثم
في الليل ستة ويؤيده ما ذكرناه وقضاء الصحيح صلاة المريض للصحة فقضاء الفرض صلوة
بعنوان المرض يؤيده ما ذكروه ههنا سؤال مشهور ثم علينا وجوابه ان نذر اعتكاف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف فرض مع ان الاعتكاف المقتضي اعتكافا في رمضان آخر فالتضمني
صوم مقصود وهو النفل فلو كان القضاء واجبا بالسبب الذي هو وجوب الاداء وهو قوله
وتوفوا نذوركم وجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان
الاول كما هو مذهب فرفر او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو
مذهب ابي يوسف رح فظهر ان سبب القضاء الفوت والفوت مطلق من الوقت فيتصرف الى
الكامل وهو الصوم المقصود بما جاب آصم رح عنه بقوله وبهذا اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف فانه وجب القضاء بصوم مقصود عشرة ظلى الكمال الا ان القضاء وجب بسبب آخر
يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الشهر رمضان المعين فصام ولم يعتكف لما تعرض اتحاد
القضاء بالصوم مقصود وهو النفل لصوم عشرة ظلا الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لان
القضاء وجب بسبب آخر كما ذكرناه ونقرره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر
بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقتضى بنذر الاعتكاف
ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضا ان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فيقتضا
من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لانه اشرف العارض فلما فات شرف رمضان عاد صوم
الى كما كان وهو الصوم المقصود الاصلي عني صوم النفل فكان حكم من الله تعالى ان صوم النفل

نقله اي مولانا عبد الحي رحمه الله منه

مبحث الامام

وشكا عوفيه وبجوبه الى الرمضان الثاني موجوم لانه وقت يديه متوى فيه الصوم وادا ما تم
اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم يتقبل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني
وانما قال يصام ولم يقتك لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فرج يجوز الاداء كما في قضاء
رمضان الثاني ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعها فقال الاداء انواع كامل
وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وبعني ان
يقول الاداء انواع اداء محض وهو ما كان كاملا وقاصر وادا وهو شبيه بالقضاء وبعني بالاداء المحض
ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التراخي وبعني بالشبيه
بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التراخي وبعني بالكامل ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه بالقاصر ما
خلا عن الصلوة بجماعة مثال الاداء الكامل فان اداء العشاء على حسب ما شرع فان الصلوة اذا تحرمت الاجماعة فان
جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة تنفرد بمثال الاداء القاصر
فان اداءه بخلاف ما شرع عليه وهذا ليسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام حتى لا تغير فرضه نية الاقامة مثال الاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي ادرك
الامام بعض الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان
هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه يؤدي وحده كما كان
معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع حصل اداء شبيها بالقضاء وهو تحصيل
قضاء شبيها بالاداء وهو قيد لكونه اداء وظاهره ولهذا لم يتعرض لها وقيد لكونه شبيها بالقضاء هي انه
لا تغير فرضه نية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا فاقتدى بمسافر اخر فنوى الاقامة
فنوى او نوى الاقامة في موضعها فرجا حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة قدر ما
اربعا كل الصبي كعتين كما اذا كان قضاء محضا فانه تغير فرضه نية الاقامة فكذا هذا فان لم يقعد

بسافرفان تقسم اولم يفرغ الامام لعداوكلم ثم استانف اوكان مثل هاتي البيوت دون التي
يصير فرضها ربما بنيته الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى
تجري في حقوق العباد ايضا فقال فسنهار دين المغصوب اي من تولع الاداء ردين الشيء
الذي غصب على الوصف الذي غصبه اي الملك بدون ان يكون المغصوب مشغلا بالجناية
او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء بالكامل او الوصف
الذي غصبه من غير فرق وشغله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم مثل الصرف والسلم فيه
على الوصف الذي وقع عليه العقد وهو مشغولا بالجناية نظير الاداء القاصر اي رد الشيء
المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فاعتقه فانه تعتقه بالدين او بالجناية
في يد الغاصب وشغله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او المرض فهي نوع كلام
ان الملك المغصوب والمبيع في يد المالك المشتري بأنه سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع الكونه اداء
كوجوده فانه الكامل على الجناية اوجب في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري
على البائع بالثمن في اصح الروايتين وغيره وتسليمه بعد الشراء نظير الاداء الشبيه بالقضاء اي المهر حل
عجل الفيفي نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين الواجب الذي وقع
عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان يتبدل الملك يجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد
ملكا فالمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر وهكذا
في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر
يغلي من اللحم فقال عليه السلام الم تكن حرمت علينا نصيبنا من اللحم قالت يا رسول الله انه لحم
تصدق على فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذه من المالك كان صدقة
عليك واذا اعطيته اياه تاصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وعلى هذا

يخرج كثيرين للسائل حتى يجبر على القبول ليفرغ على كونه اداء او اهي تجب للاداء على قول الكل لتمكن
يؤدي التسليم لهم دون غلامه كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا وسلمه ثم شرط البائع ان من
استحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة
المالك فلم تجزه بطل فصح بخلاف ما لم يفسخ فانه لا فسخ بخلاف استحقاق المبيع فانه فسخ فافهم
دون حقا فقد رجح على كونه شبيها بالقضاء الذي بعد استحقاق المبيع اياه قبل تسليمه الى المرأة
ان للمرأة ان تمنعه لا فاذا سلمها فقبل التسليم مرض الزوج كان قبل الاشتراك ان يمنعه ايضا كما
ذات العبد وجوده في كلا الحالين ووصف المالكية تشبيها جعل اداء شبيها بالقضاء وفي المقبل
قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات دلالة على ما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم
القضاء فقال والقضاء انواع اي القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فالمراد في هذا التقسيم
مساعة كذا قيل والقضاء انواع قضاء بعض هو لا بمثل معقول وبمثل غير معقول فقضاء في معنى
الاداء وهو معنى بالقضاء لبعض الا يكون في معنى الاداء هو لا حقيقة والاحكما بما هو في معنى الاداء
ان يكون بخلافه فالمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلة بالعقل مع قطع النظر عن الشرع كما تقدم
المعقول ان يدرك المماثلة الا شرعا ويكون بالعقل قاصرا عن درك كيفية الان المعقول قضاء هذا
لابد فيه من سبب جديد بالاتفاق وتماما الخلاف في القضاء بمثل معقول كصوم الصوم هذا نظير
قضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة
الا بالاداء او بإسقاط صاحب الحق والعاجز لعجزه عنه بقي في ذمته والفدية ليا فظ القضاء بل
غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه العقل اذ لا مماثلة بينهما صورة ومعنى وظاهر ولان
الصوم يجب على النفس والفدية تشاع هذه الفدية كل يوم هو نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير كما في
وجب بدخول شهر رمضان الذي يعجز الشيخ الفاني عن الصوم الكل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فيه تعليم مسكين على ان يكون كلمة الا مقدرة اى بلا يطيقونه او تكون الغرفة فيه لسلب اى يسلبون
اطاقوا دليل على الشيخ الفاني فانه اذا صلت على ظاهرها فمن شرطه على القول ان فى بدء الاسلام
كان الواجب تخييرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بدرجات على المؤدة فى الصيام الاسمى
وقضاء التكبيرات العيد فى الركوع وفاتت عند التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عند نا من غير رفع
يدين لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالها على حسب ما يمكن فاما فى العيد فى التكبيرات وهو
على الركعتين فى الركوع فقط لهما بنية ظاهر كما عندهما بالاتفاق فاما اقتضاء من حيث الذات لان
القيام قبل الركوع وقد فات التحقيق بالاداء لان الركوع يشبه القيام بقيام النصف
الاسفل على حاده لان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك ركعة حتى اجزأه من القيام
بقراءة تقديما قال الصدر الشهيد وبهذا نأخذ وعند ابى يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات
فى الركوع لانه قد فات محلها لانا لا نقضى القراءة والقنوت فيه وجب بالفدية فى الصلوة
للاحتياط وجواب حال مقدر تقديره ان الفدية فى الصوم الشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص
غير معقول يثبت ان تقصر وعليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات
وعليه صلوة وادصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى لبعض كل صلوة او يقضى كل
صوم على الاصح فجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط والاحتياط فى ذلك
لان فعل الصوم تحمل ان يكون محضر صورا بالصوم وقد تحمل ان يكون مصلوا لعلة عاجة توجد
فى الصلوة اى العجز والصلوة تفيد الصوم الى يوم موت فى الشان وما وفقه فامرنا بالفدية عن
جانب الصلوة فانا نيقن عند الله تعالى فيها والافلا وثواب الصدقة وانما قال محمد فى
الزيادات بجزيان شاء الله تعالى والمسائل التعليقية لا تتعلق بالمشيئة فتقطع اذا تطوع

بحث الامر

بالاستثناء في قضاء الصوم من غير الصيام وجوز القبول من ثناء الله كذا فانه لا يكفي التصدق بالقيمة
عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان ضحى الفقير اول عشر الحجة وتملكها
وتعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية بالصوم فتعين
بالسأل ملخصا وقد رد جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الاصل شرعا لا يكون مدة قضاء وخلف
عند الفوات والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير مستمرة لانه اتلاف فكيف يكون فيتبقى ان يكون
قضاء لها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة
او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بالقيمة اصلا فلا
تنتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس ضيف الله تعالى في هذه الايام والضيافة
انما تكون بالطعام وهو عند الله اللحم المذكى لان ما سواه ليس كذلك فيكون اول شاول الناس
من طعام الضيافة المذكاة فما دام كانت الايام موجودة فتحتمل ان التضحية اصل برأسها فلا
بالتصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل فعلمنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو
الاصل فحكمنا بانهم انما ذبحوا العام الثاني لما نقل من ثبوت الحكم ولم ينقل انهم ذبحوا اعلى كان في العام
الاول فلم ما فرغ المصرح من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان قضاء
في حقوق العباد فقال وهو اما ضمان المغصوب بالمثل فيما له مثل سابقا واما بالقيمة وهو
القضاء وضمان اي شيء المغصوب بالمثل فيما له مثل وغصب مثليا وتملكه وهو المثل فيما يتعين بالتعيين بالقيمة
يا لم يكن له مثل وكان له مثل لكن الصرح من ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما معقول الا ان الاول فظاهر لانه مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو انه مثل
معنى فان لم يكن صورة ولكن الاول اكمل والثاني قاصر فلهذا قال وهو السابق الى المثل

بحث الامر

الصوری سابق علی المثل المعنوی فخالد مثل الصوری لم یحتج الی المثل المعنوی فنقیسہ علیہ
ان القضاء مثل مقبول لو کان کامل قاصر لا یقال مثل ہذا تحتص فی حقوق اللہ تعالیٰ ایضا فان
قضاء الصلوۃ بالجماعۃ کامل وقضاء ہا منفردۃ قاصر فلم یتیسر لنا ان نقول عند عدم قضاء الصلوۃ
منفردۃ کامل وبالجماعۃ اکمل ولا یقیسون حال القضاء علی حال الاداء وتحسان النفس فی اللذات
بالمال ہذا نظیر القضاء بشیء غیر معقول فان ضمان النفس المتقومۃ خطأ کمل الدیۃ وقد تطلق
المقطوعۃ خطأ کمل الدیۃ او بعضہا غیر مقدر شرعا بالعقل اذ لا مماثلۃ بین الآدمی المملوک
المتبذل وبین المال المملوک المتبذل وقد اشرنا الیہ اللہ اعلم بالصواب النفس المحترمۃ شرعا اذا فصلا
انما شرع اذا کان عمدا تحصل المساواۃ قولہ اداء القیمۃ فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینہ فانہ نظیر
للقضاء الذی فی معنی الاداء وقد عبر عنہ بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل المرأۃ علی عبد بغیر
عینہ فجاء ان اشتری عبدا وسطا وسلمہ الیہا فلا اختیار لہا وان ادی الیہا قیمۃ عبد وسط وقد
قضاء لکنہ فی معنی الاداء لان الجید معلوم النات مجہول الصفۃ فلا بد فی قطع المنازعۃ بینہما ان
یسلمہا عبدا وسطا او وسطا یتحقق الابا بالتقویم لیکون قبل القیمۃ ادی وکیف ما کان فالواجب علیہا
بین وبین فکان ادی الی التقویم فلہذا کانت القیمۃ فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاہا
بالمسمی تفریع علی کونہا فی معنی الاداء ای تجبر المرأۃ علی قبول القیمۃ کما لو اتاہا بالعبد المسمی
تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمۃ ثم ذکر المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بین ابی حنیفۃ رحمہ اللہ
وہو السابق فقال وعلی ہذا قال ابو حنیفۃ فی المقطوع یقتل عمدہ الولی عفاہ ای الاصل
ان المثل الکامل سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفۃ فی صورۃ قطع رجل رجل عمدا فقتل قیل ان
یبرء یقضی للولی ان یقیص مثل فعل القاتل فیقطع رجلہ اولا ثم یقتلہ لیکون جزاء الفعل بالفعل اذا فعل
متعمدا ومن الناس من یقول ینبغی ان یکون کذلک ان للولی غایۃ المثل الکامل قولہ القیمۃ علی الاصح لان زیادۃ

لم تكن تلك العقد مستذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف
على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان لا تقبل له بمثل لا تضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمدا بخلاف الشافعي رح لا تضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك
وصورتها رجل غصب من احد دابة او عبدا مدة ثم ردها ولم يركبها ولم يستعملها فقال علماؤنا
جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشيء اما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك
دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبس قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين راكب
وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين
وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا
في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي يقول بضمانها بما
يقدر العرف في كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل
واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه تضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد
تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك
بالاتلاف فلم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول
شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى نقول ان الاجنبي ضيع قصاصه

مبحث الامر

بحث الامر

حسن في ذاته بما وضع له ذلك من غير واسطة وهنا تنقسم الانواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار ويلحق بهذا القسم لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه بالحسن لغيره فهو ذو جهتين فانما جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبار الاصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والواجب ان يقول وهو اما ان يكون لعينه بالذات او ملحقا والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يتبدل حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله فظهر حسن التصديق ثابتا لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في حالة الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال من ثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة وسجود ولكن الكميات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفتها العقل فاحتاجت الى الشريعة وقد اتانا اسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا بالحسن لعينه ومشابها بالغير فان الزكوة في نفسها اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بخلق الله تعالى وكذلك الصوم في نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا باختيار النفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وذلك الشرف

بحث الامر

لما ورد انما حسن الجميل اداء الصلوة فالصلوة فعالا تتادى بغير فعل الوضوء بل الوضوء بالفعل
اخر تصلح تربيته الصلوة فافاده ذوى فى بقاء الوضوء كالثوب مثلا وقربته مقصودة يثاب عليها
والجماد مثال لما امر به الذى يتادى الغير واما انه فانه فى نفسه تعذيب عباده وتحبيب
بلاده والله وانما حسن الجميل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد بالفعل آخر يعنى
وكذلك خاتمة الحدود فى نفسها تعذيب انما حسن لزجر الناس عن المعاصى والزجر
يحصل بمجرد افاضة الحد وبالفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة فى نفسها بدعة مشتملة
العبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة بالفعل
بعدها فهذه الوسائط هى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها
بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط بها وجعلت داخلة فى حسن الغير بخلاف
وسائط الزكوة والصوم والحج اعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بخلق
خلق الله تعالى وبالاختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملجئ بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال الشرط الذى حسن المامور به لا المامور به وان قدرت الصفات قلت
وشرط القدرة كان مثالا للمامور به بالشرط بها وان جعلت غيره ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضيه لا يتادى بلا يتادى راجعا اليه بالقبيل لم يتنتظم الكلام ويكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن بشرط بمعنى الشرط ويكون اعنى او يكون الشرط القدرة
حسنه بالحسن فى شرطها فانقلب المقصود والعكس المدعى وبالجملة لا يخفى على المتامل
ثم وصف القدرة بقوله ليتمكن بها العبد من اداء ما امر به الاداء الى ان هذه القدرة ثابتة
حقيقة يكون اعنى الفعل ويكون عادة ايضا لا تخلف فان ذلك لا يليق بالتكليف فانه لا يكون
سابقا على الفعل حتى يكلف به الفاعل بل المراد بها هنا هى القدرة التى بمعنى سلامة

بحث الامر

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانما تتقدم على الفعل لصحة التكليف لما بينه على ان هذا الخطاب
فقدرة التوضي حين وجدان الماء والاقالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف وجود العلم
والاشهر قدرة او اتحرى وقدرة القيام حين الصحة والاقاقعود او الايماء وقدرة الزكوة
حين ملك النصاب والاهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والافالقضاء خلفه
وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والافهو تطوع وعلى
هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي
يمكن بها العبد وهي اي بعني سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة
اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به وهو شرط على الاداء
كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط لنفس اداء كل امر والباقي زائد
وهو قدر الوسع فيه اربع ركعات من الظهر فان الفي بهذا القدر التي تمكنه وهو الذي سماه المصنف
مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق بتقييد وكامل بدله قاصر فيزاد بعد لفظ ادنى الفرق بين
القسم والقسم لان القسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فعلى هذا يتم
به يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانا قيدنا بما ذكر لان الامر لا يقتضي الا اصل الفعل دون
القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب فعلا واما اذا كان المطلوب السؤال الاتم فلا يسعه ذلك
فان من عليه الف صلوة يقدر انه في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك ثم تظهر
حق وجوبها بالقدرة والاتم والشرط توجه الاتم بقدرة اي الشروط فما بين هذه القدرة المكنة
الادنى كوجه تتوجه الوجوب الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا
مستقبلا في الحال بان يكفي وجوده فان تحقق هذا الوجوب في الخارج بان يمتد الوقت من جانبه الشروع
فيه الا ظهر شرعا في اقتضاء حتى لو لم يصل حتى طلعت الشمس او اكل فاسد طرأ بالنصف الاخير الوقت لزمه

الاستدراك في آخر الوقت بوقت الشمس وفي آخر الوقت ما ذهب الاسح فيه الاعتذار والتحريمة
فاذا صرفت هذه الوجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال استدراده بوقت الشمس
فان امتد في الواقع وُدِّيَ فيه والا يقضيها وهذا الوقت فهو ممكن فارق القعاد وكما كان
لسليمان عليه السلام حيث عُرِضَتْ عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب
فضرب سوقها واعناقها فردّ الله الشمس حتى صلى العصر وتحرم الرجوع كان لهذا النبي
القرآن ومعجزات الوضوء عليه السلام حتى فتح القديس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لعينا
عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من على كما ذكر في كتاب السيرة وبهذا تخلص فتح خانية
فيه قولهم الاداء دائر احاطته من الكثرة الناس بحجون بلادا ودار احاطة الان في اعتبار ذلك
حرجا عظيما ولا اعتبار ذلك لظهر غيره في وجوب القضاء لان الحج لا يقضيه وانما نظر في
حق الاثم والا يصادف ذلك غير معقول وكما ثم هو القدرة الميسرة فالاداء عطف على تؤدى
مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا مختلفة فالاداء يسير سهلا على المكلف
لا يحتاج فيه الى تحمل مشقة ثم يسره الله بعد ذلك بل لما مضى انما وجب من الابتداء
بطريق اليسر والسهولة كما بقية شيخنا ثم الركيك هي جعلهم ضيقا من الابتداء والا كان وسعا
ثم لضيق هذه القدرة شرطوا في اكثر العبادات المالية دون البدنية دوامها القدرة
شرط دوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة بقيت بقي الواجب فاذا انتفى القدرة انتفى
الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة تبدل اليسر الى العسر
الصرف حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تعرض على قوله دوام هذه القدرة يعني
ان الزكوة كانت واجبة القدرة الميسرة لان الحق فيه ثبت بلاك اصل المال فاذا اشترط
النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

مبحث اللام

قلب الموضوع بان يجعل اليوم الصدقة ثم يسأل منه فداء عين تلك الصدقة ثم فرع المصنف
عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جواز ه مناسبة وطلبا فقال (ثم ثبت صفة الحسن
للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين المعنى يختص فوائي بانه اذا دل المأمور به مع بقاء الشرط
والا كان فعل محظورا لانه حكم بحسنه ثابتا بالجواز او متوقف فيه حتى يدل دليل خارجي يدل على
طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين الحكم بالحسن حتى نعلم من خارج انه سبح عشر الحدث
الا كان المسبح ان من انتبه بجنابة باجماع قبل ان يتوضأ فتوضأ مرة بالماء شرعا بالمضمضة على اضاليح
الا يحصل الوضوء الذي اذا فاته يقضيه من قابل والصحيح عند الفقهاء انه ثبت به صفة الجواز للمأمور
واستقاء الكراهة على المذهب الصحيح عندنا انه ثبت به جواز ادا الفعل صفة الجواز لظاهر يحصل
الامتثال على المكلف به الا يلزم تكليف بالابطال ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل لاحقه بعيد
وانما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر يصح في العام القابل بالمرة عند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة بل صار مأمورا به والكراهة ترتفع عنه وهذا
والطواف محرم شامل مأمور به مع انه مكروه شرعا فكذا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل المعنى
خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محرما دخل هذا غير مضر واذا عدمت صفة
الوجوب المأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بحث آخر متعلق بما من ان
موجب الامر هو الوجوب يعني انا اذا نسخ الوجوب اثبت بالامر فهل تبقى صفة الجواز اذ الاذن في
ضمن الامر الاقتال الشافعي تبقى صفة الجواز انما هو للاصوم عاشوراء خاصة فكان فرضا فنسخت
وفضيلة وتبقى استحبابا الآن عندنا لا تبقى صفة الجواز اذ الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء
انما يكون واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ فضيلة وجازه وهكذا القياس فالمأمور به عاشوراء فاذا
ثبت جوازه الآن بعض النظر عن الامر الموجب الاداء وقبل ذلك الخلاف بيناه مرة بعد اخرى

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع وكان يجيء ان عزوه ونسبته الى الامام الماتع علم من مباحث حسن المأمور به ومحتمله خرج في بيان تقسيم المطلق والوقت فقال والمراد بوقت مطلق عن الوقت اي امر مطلق غير مقيد بوقت بفتح القاف بقوة كالزكوة وصدقة الفطر فانها بعد وجود السبب اي ملك المال والرأس وانشراط اي حلول الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت بفتحتين بقوة قبل كما توهمه بعض الحنفية بل يجوز تأخيرهما الى آخر العمر وان كان مستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخي اي لا يجب الفور في ادائه بل يسع تأخيره وعند الكرخي اي الحنفية من الفور استطالة الزمان العبادة بحيث لو اخر لاثم اي ان اخر لا يسعني ان يصيبه قاضيا وعندنا لا اثم الا في آخر العمر حين ادراك علامات الموت وعدم تيقن فوته دليلنا هو اشارة الى قوله لانه لا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير فلو كان يجب الاداء على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضا للوضع ومفيد بالمعنى الثاني اي مفيد بالوقت وهو ربما يفيد الزجر لانه لما ان يكون الوقت ظرفا فالواجب فيه فرط الاداء وهو معنى الفور فهو النفع الاول او الزجر بالظرف ان لا يكون معيارا لما يفضل عنه الاداء بالشطان المعيار المأمور به قبل وجوده وفوته بفتحتين بقوة وهذا الوقت تأخير في حق الاداء بدان كل الامر اشارة الى قوله تعالى في كل شيء هو الله تم ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت الذي في كل لحظ وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة والناس عن هذه الاوقات الهنية بالعبادات الحظوظها وجدا النعم فيها والمكلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت يقضي بفضل

عن الاداء اذ الادى على حسب ما سنه من غير افراط فيكون ظرفا والصحيح الاداء قبل خروج الوقت وبفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب تقديما للمشروط على الشرط جائزا اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول المزكوة واما اذا كان الشرط شرطا لجواز لا لصحة التقديم على كما شرط الصلوة وقد السبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان الجواز التقديم على الوقت ثم ههنا شبهتان لنفس الوجوب ووجوب الاداء نفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وبسببه الظاهري هو الوقت فيتم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وبسببه الظاهري وهو الامر فتم مقامه ثم الظرفية وبسببية الاتصال بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذا ظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في اقتضاء وجوب اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله وهو ان يضاف الجزء الاول الى اول جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بمسببه فان ادیت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا تجوز الصلوة الا بوجوبه سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت منتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف لوجوب الى كل جزء يتأتى فيه الشروع عن الوقت الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف لوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

مبحث الاداء

عند زفر فلا تنقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كالاكمل في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد تطلع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان عرض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اذا اداها كما وجبت وكان قوله الى اخر الوقت شاملا الجزء الاول في الجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصيران سببا وجوب الصلوة اذا شرع فيه وادائهم شرع فيهم يصير سببا فينبغي ان يقتصر عليه الان الجزء الاول اتم شانه عند الجمهور سر حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه فكذا الجزء الناقص لاصل خواصية زفر رح فيه صح بذكره وهذا كما اذا ادى الصلوة في اول الوقت ثم افاقت الصلوة عن الوقت فانه لا يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن اول كل الوقت سببا لوجوب كل الوقت غير انه تبين ان الوقت قليل فكان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فيجب الصلوة كاملة فلا يتادى الا في الوقت الكامل اليه اشار بقوله فلذا لا يتادى عصر يوم الا في وقت الناقص مخالف عصر يومه يعني خلافا لما قال ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص فانه لا يؤدى في الجزء الاخير الصحيح وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت افادت فلذا لا يتادى عصر الامس في الوقت الناقص لانه اذا فاتت الصلوة من الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل فيتادى كاملا اجزاءه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل يتادى عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول تعين شرعا في الجزء الناقص الذي هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب فلا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم افسدها بالتعديل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة اتيانه على الغروب فان الغروب في كل صلوة

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على الغرض مما لا يجتمع فقصر هذا القدر من الكراهة معفو اذ من حكمه اشتراطية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراطية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصير مطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للاوقى وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين المنية والا يسقط بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب آخر او بسبب لا يتمكن التعيين عن نسته لانا انما جاء الضيق بسبب التعارض وفي الاصل كان سعة فلا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت اداء وسطه اداء وآخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى فحتى اي وقت ادى كان ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فما عينه بل بقي جزءا آخر لا يسعه قضاء كما لو حانت في اليمين فانه يتحتم في كفارة تهامين فتة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين احدا منها بالسان او بالقلب او التعين عند الله تعالى لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى خيرا عينه او لا يكون مؤديا او يكون صيارا له وسببا لوجوب كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وجوابه الى آخر من الانواع الاربعة للوقت والفرق بينه وبين القسم الاول لا يكون للاول ظرفا وهذا صيارا والصيار هو الذي اشتهر بحسب الوقت ولا يفضل عنه مطول لبطوله ويقصر لقصره فان الصوم يطول لبطول النهار ويقصر لقصره فيكون صيارا وسببا لوجوبه الى آخره وقد تختلف فيه فقيل الشهر كله بسبب الصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كلا في التقسيم الحجري فليذكر هنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا كالتفاء بالقرآن ثم فرع على كونه صيارا فقال فصير غير منفي اي لما كان شهر رمضان صيارا للصوم صير غير امر من صيافي يصيافي رمضان

لما قال عليه السلام اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان دلا تشترط النية بتعيين
بيان يقول الصوم غدا نويت بفرض رمضان لان هذا تعيين فيما شرع في الصلوة تكون
وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وسيجيء هذا وقال الشافعي رح لا بد من تعيين النية قياسا
على الصلوة وقال زفر رح لانه لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى
غير الامور اربعة مطلقا وهي فيما قلنا فصاب يطلق الاسم وصح الخطاء في الوصف تقريرا على
ما سبق اي فيصاب صوم رمضان يطلق عليه اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء
في الوصف ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فالكون الا عن رمضان تعيين الله تعالى
ضد الصواب لا عند العراقيين والمحلي السواد في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر
عند ابي حنيفة رح استحسانا من مقدر اي اصاب رمضان مع الخطاء في الوصف حتى كان عليه
الا في المسافر وقال رح نيته في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى
لا عن رمضان عند ابي حنيفة لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخييرا بعد ذلك بين الكل وبين
واجب آخر وعندهما الاصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم فانما رخص له الافطار للتيسير
فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان بخلاف المسافر فانه يتضرر بالصوم
المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز
التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار
وقيل رخصتاهما متعلقة بالعجز التقديري دفعا لحرج زيادة المرض فوكان المسافر فوق المريض في
التطيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة
بخوف زيادة المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض لا يتأذى بالصوم
فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض فظهر انه لم يكن عاجزا حقيقة فلا يقع عما نوى

عن رمضان وفي الفضل عنه روايتان تعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم
الفضل للمسافر عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان في رواية الحسن رح يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة
عن محمد رح وهو الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح احدهما فالدليل الاول انما
رخصة الله تعالى بالفطر كان رمضان في حق كشعبان وفي شعبان يصح الفضل فكذا ههنا
والدليل الثاني انما رخص لها بالفطر ليصرفها الى منافع بدنه بالاستراحة فلا يصح فيما الى
منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا
الرمضان لم يعاقب بترك صوم رمضان يعاقب بسبب القضاء والكفارة والفضل ليس بمهم
في مصالح دينه والما في مصالح دنياه او يكون معيارا للاسبقية لقضاء رمضان عطف على
السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة الموقت فان وقت القضاء معيار
بلا شبهة وسبب وجوبه شهود الشهر السابق لانه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطا
ووقع في بعض النسخ والنذر مطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما سبب وجوبه
النذر وانما النذر بين فقيل انه شرك النذر المطلق في هذا اعني انما يا تيه في بعض الاحكام
وبهذه الشرائط التي تعين وجودهم احتمال الفوات والذي قدمناه هو الظاهر ان النذر بين شريك
لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا لوجوب بعده والواجب على نفسه في هذه الايام فان
قيل لو بان النذر بسبب الحرج فالحاصل ان النذر بين شريك لرمضان في بعض الاحكام
وقضاء رمضان في بعض آخر فاي شيء يا شاكلت وصاحب المنتخب الحاكي جعل النذر بين
من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام النذر المقيد به مطلق
من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن دخلها في التقييد نظر الى انها تقيدان بالايام دون

بحث الامر

لهم رحمهم الله بعند ابی یوسف رحمه الله یؤدی الحج فی العام الاول احتیاطا احترازا عن الفوات فان الحجوة الی العام الثانی موهوم والوقت موجود عند محمد رحمه الله نص رحمه الله ان یؤخر الی العام الثانی بشرط ان لا یفوت سنة وثمرة الاختلاف تظهر فی الاثم فاذا لم یؤد فی العام الاول تصیر فاسقا مردود الشهادة عند ابی یوسف رحمه الله فاذا ادی فی العام الثانی یرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهکذا فی کل عام وعند محمد رحمه الله الی الموت اداء وان اخر عند علمائنا رحمهم الله لا یکون مردود الشهادة ولکن کلما ادی یکون اداء عند الکل یقین الاقضاء وتیقنا ادی بالاطلاق التقیید لا یفید فصار من حکم کونه مشکلا ای ان ادی الحج بمطلق النیة بان یقول نویت الحج لم یقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نویت حج النفل فانه یقع عن النفل وقال الشافعی رحمه الله یقع عن الفرض لان مطلق النیة لا یفید الا نفس الفعل وهذا لا یصح عندنا لان الحج یتأدی بانواع مختلفة من الافعال فلا بد من التعیین فی النیة لیتعین نوع من تلک الانواع والحاصل ان الحج لما کان یشبه الصلوة والصوم من وجه ویشبه الزکوة من وجه فاعتبرناه بالصلوة والصوم فی ان النیة المطلقة لا تکفی فیه واعتبرناه بالزکوة فی ان النیة المطلقة تکفی فیه وقد مر تمام البحث فی هذا فی باب الصلوة فلیراجع ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والموقت شرع فی بیان کون الکفار مامورین بالایمان والاقتضاء الکفار مخاطبون بالایمان فی الاشیاء کلها من العقوبات والمعاملات لان الامر بالایمان فی الواقع لا یکون الا لکافر وانما قلنا ذلک بعین کما فی قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا آمنوا فانه یراد به الثبات علی الایمان او الاستقامة علیه او مواظبة اتقاب اللسان او نحو ذلک لکونهم الیق بالعقوبات لان العقوبات هی الحدود والقصاص انما کانت تجری علی المسلمین لاجل انتظام العالم وصلوح البقاء والاخر عن العاصی فالکفار اولی بها لما عند ابی حنیفة رحمه الله ان الحدود والکفارات عنده زاجرة للناس عن الارتکاب لاستازة وضعه للعصیة واما المعاملات فهی طاهرة بینها وبین فهمنا ان تعامل مع رب العلمین

مبحث الامر

عند مولانا عبد الحي ١٢ ١٠ منه

بينا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانها بأعيانها ان لم تكن لنا ولا آبائنا شارعنا عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كما كانت لنا والخنزير لهم كالشاة ان لم تكن لنا ولا لآبائنا والخمر والخنزير يكونان لهم وأثمانهم كما كانتا لنا وأثمانهما لنا ولآبائنا ولهم كما كانتا لآبائنا ولهم ولا يخالف شرعنا في حكم للموائدة في الآخرة ولا خلاف بيننا في ان الكفار مخاطبون بالشرائع دون الصلوة والصوم والزكوة والحج في حق المؤاخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فهم عندنا دون بترك عقادها الفرائض والواجبات كما عندنا دون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين الصلوة المفروضة والزكوة المفروضة كذا قالوا فقد فسرتم في الكبير الاسوى بالخطاب وجعلتموها مانعي وجوب الاداء في الدنيا فكذلك عند البعض يعني الكفار مخاطبون باداء العبادات في الدنيا اليه عند البعض من مشائخ العراق وذكر صاحب الشافي وزبره مغلطة عظيمة فقوم لان الشافعي لما لم يقل بصحة اداء الكفرة منهم حالة الكفر والا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اقول كلامه بان معنى الخطاب بتحقيقهم ان صلوة فاقد الايمان مقتضية بنفسها العبادات وغيرتها انهم يواخذون عندنا في الآخرة بترك الفعل الصلوة عندنا دون بترك اعتقاد وجوبها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها فافهم قاله قاسم في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء معللا بتحمل المسقوط من العبادات اي المذهب الصحيح ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات اي تحمل لسقوط مثل الصلوة والصوم فانها يسقطان عن اهل الاسلام بحيض والنفاس وغيرهما الخ وعليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن الى قوم من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

بحث اللام

وامّا الایمان فلایم یحتمل السقوط لسر اجعلہ لازم کانوا مخاطبین بہ فلما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع فی مباحث النہی فقال النہی لغۃ النہی ہو قولہ امر القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء لا التضرع
یعنی ان النہی کالامر فی کونہ من مباحث الالفاظ فقط وضع لمعنی معلوم وہو التحریم وہو فی الغیر وقولہ
کالامر مقتضی فی الالزام غیر انہ وضع قولہ لا تفعل فہو مستعمل فی الطلب الجازم والمنع منہ
والمعروف والمحمول ای یحمل علی معنی منع منہ ورد عکسہ الناہی والحکیم انما ینہی عن الفساد والشر کما
ان الحسن فی جانب الامر مرکب ثم ان فی النہی تفصیلا بحسب اقسام القبح وہو انہ اما قبح لعینہ او لغیرہ
وکل منہما نوعان فصار المجموع اربعۃ علی ما بینہ المصنف بقولہ وہو علی المنہی عنہ المفہوم من النہی
اما ان یکون قبیحا لعینہ ای تکون ذاتہ قبیحۃ بقطع النظر عن الاوصاف الالزمۃ والعوارض
الجاذبۃ وذلک نوعان وصفا وشرعا ای الاول من حیث ان وضع القبح عقلی بقطع النظر
عن ورود الشرع والثانی من حیث ان الشرع ورد بہ ابتداء الا ان القبح عقلی بعینہ او لغیرہ عطف علی
قولہ لعینہ وذلک نوعان وصفا ومجاورا ای ان النوع الاول لا یکون القبیح وصفا المنہی عنہ
ای لان غیرہ فک عنہ کالوصف والنوع الثانی ما یکون القبیح فیہ مجاورا المنہی عنہ فی بعض
الاحیان ومنفکا عنہ فی بعض آخر کالکفر مع الحرم وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء ثم قال
الاربعۃ علی ترتیب اللف والنشر فالکفر مثال لما قبح لعینہ وصفا لانہ وضع لمعنی ہو قبیح فی اصل الخلقۃ
والعقل مما یحسن ولم یرد علیہ الشرع لان قبح کفران النعم کزنی العقل السلیم یستہجن الزنا
لما قبح لعینہ شرعا لان البیع لم یوضع فی اللغۃ لمعنی ہو قبیح عقلا وانما القبیح فیہ للاخلال بالواجب الشرع
فسر البیع بما یؤدی الی الاخلال بالواجب بان عنی بہ ما یحرم بہ الاخلال بالواجب وکذا صلوۃ الحائض فانہا قبیحۃ شرعا لان الشارع
اخرج الحائض من ان یکون لہا ان تصلی وصوم یوم النحر مثال لما قبح لغیرہ وصفا لان الصوم
فی نفسہ عبادۃ وامساک اللہ تعالی انما یحرم لاجل ان یدع الناس یوم النحر یوم ضیافۃ اللہ تعالی فی ایام

سبب النہی

بحث النهي

مبحث النهي

وصفا عطف على قوله على الافعال الحسية اى والنهي على الامور الشرعية وقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا يعني جعل على اشتهر به وصفا والمراد بالامور الشرعية اثبتت سماعا لا اصالة بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل زيدت عليه في الشرع شروط هو الصلوة هو الدعاء زيدت عليه شرائط والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها آلة العاقدين ومحله وصفة وغير ذلك والاجارة مبادلة المنافع بالمنافع زيدت عليه صفة التسليم والاستيفاء والمدة وغير فلذا قلنا في حد عن النهي الاقتضاء على الاطلاق يحمل على القبح لو صفي الا اذا قام الدليل على كونه فيها حينئذ فيحمل حينئذ كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين وصلوة الحرث لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبقى المقتضي وهو النهي دليل على المدعى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا قد دان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رحمه الله يقتضي القبح لعينه وهو الكامل فيما تلا على الاول على ما يأتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفضل مقاما في اعتبار العباد فان كف عن النهي عنه اختيارا وثبات عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفيا وانتهاء كما اذا لم يسق الكلام ولا دليل الوجوب فقد انتفى ان قبل ان ذلك بوجه الماهية نهيا خالصا لاصلح في النهي عدم الفضل بالاعتبار والقبح انما ثبت في النهي اقتضاء لضرورة حكمة الناهي فينتفي ان لا تحقق هذا القبح على وجه يسقط به المقتضي فالنهي لغيره يصلح لعينه صحيحا النهي لغيره يبطل الاختيار اذا اختيار كل شيء يناسب فانتفاء الافعال الحسية وهو القدرة حسا اي يفقد الفاعل ان يفعل النهي اختيار ثم يمكن عنه نظر الى النهي تعالى فيكون القبح لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه ممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان فقالا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

وفيها باعتبار وصفه لا كنهي في هذه الافعال الشرعية الاعتبار الحسي كما كان في القسم الاول
والشافعي قال كل البيع نهي بعينه ذهب الاعتبار الشرعي وبقي الاعتبار الحسي وهو قولنا
فصار النهي نفيا لركن الشيء وطل النهي لرعاية المقتضى فيه وهو ما ذكرنا وهذا تحقيق في هذا
مشروع على الاصل الذي هو معنى فان لنا كان الربوا مساويا للبيع الخالصة وهو اليوم الغير
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل لما بين ان النهي عن الافعال
الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذا الامر المذكور مشروعا باعتبار الاصل ومن الوصف
فان الربوا هو معاوضة مال بمال في فضل خال عن العوض المشروط في العقد المعاوضة مالية
باعتبار ذاته التي هو العوضان فيها الفضل في الاصل فصل الشرط هذا الحال الخالص البيع
الفاسدة ما ليس بمشروع باصله ولا بوصفه لان العقد فيه لم ينعقد لفوات الركن والمتعدية هي التي هو
الاخلاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته فاتما الفساد باعتبار الشرط الزائد
فيكون عينه الملك بجنبه الفاسد ولما عدم البيع مشروعا باعتبار كونه مبادلة خير مشروع باعتبار وصفه
الذي هو الاعراض عن الضياعة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل فهنا سوال مقدر
على ما قدمنا وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح وضع الحمام من الافعال الشرعية فكان ينبغي
ان يكون على القبح فيقول على القبح لعينه عندنا فاجاب عنه فقال والنهي عن بيع الحر والمضامين
والملاقيح وكل الحمام مجاز عن النفي فالحرام من ان يكون حرا لان الحر لا يتقوم اصلا
ضع مضغوة وهو في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو في ارحام الامهات والحمام
عام من ان يكون مرعة القراءة او حرمة المصاهرة او بحكمة فالنهي عن هو لا يحمل على النفي
بطريق المجاز فكان نفيا لعدم محلية اي فكان هذا النهي كلمة نفيا لشرعية لعدم محل النفي اصل
البيع هو المال وهو ليس بمال ولا يحل الاكل بالمعاملات ومن محرمات النص في ايراد لفظ

بحث النهي

القبح بعد النهي تنبيه على تردد فهما هنا وكين ان يكون تخاصا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع اباحة ادى الجاهلية ادى الشرائع السابقة كيسي فخالان بيع الحر كان في شريعة يوسف صح اللضامين في الوقيع كان في الجاهلية وكالح بمنزل المحارم كان في الجاهلية وقضيته في الاديان السابقة وقال الشافعي حتى الباءين فيقسم الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية يصرف الى القبح لعينه فعرفه الزناد الخمر وسنة تصوم الخ عنده فسواء فخوا بحال القبح حال من الفاعل اي حال كونه فاعلا بحال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله لبحال القبح كما قلنا في الحسن في الاذان من مذهبنا ان الفعل المطلق يتخالى عن الصفة حسنة فعلى هذا يصح ان يقال الحسن لعينه فلا يكون صوم يوم العيد سببا للعقاب عنده واولا يصح بناء عليه ان يقال القبح الخ اشبه الشافعي النهي بالامر الان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكون على السواء ولان النهي عن معصية فلا يكون شرعا عالما بها فلا يصح النهي وعطف على قوله قوله لاكمال القبح على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما ذكرنا نظير ما مر وقيل ثان الشافعي باعتبار ترتب الحكم وذكر ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين الطريقين مبين وقد عرفت ما بهما فيما تقدم في ضمن تقرير اثنا وقوله ثبت عرفه المصاهرة اذ بها اشرع في تقريعات الشافعي على مقدمة مطوية فنات حتى لو كان شرعا اي دلان النهي سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي لو اثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة ولانها تجمع الاجنبية بالاسات وقدس الله سرها علينا حيث قال هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فاثبت حرمة المصاهرة بالانكاح

سبحٰن اللہ

تمہیدی نفسیل التصحیح ہو المسئلۃ مجاورہ لمنکسۃ عینہ فیصح سببا بالخصۃ فلا یمکن ان یقول
المسلم الا سبیلا وتصحیح اربع للشافعی رح وذلک لان سبیلا الکافر علی المسلم وحرارۃ دار
الحرب بہ مرجوم ومحظور فلا یصح ان یکون سببا للملک وحینئذ لا یکون لہ ملک سببا للملک لان الحفظ
انما یکون بالملک بالید فاذا اخذوہ واحرزوہ فی دارہم فات منا الید والملک فلا یکون سبیلا لہم
علی محل غیر معصوم بتاتہ وان کان معصوما بالابتداء لکونہ وقد ثبت ذلک بالاجماع فوقع التقدیر
المہاجرین الذین خرجوا من دیارہم واموالہم لانہم کانوا ذوی یسار یکرہ وانما سموہ فقراء لا سبیلا
لہم علی اموالہم ثم لما فرغ اعلم رح من بیان المحکم شرع فی بیان العام فقال
ہذا العام فانہ تناول افرادا متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول فکلمۃ ما عبارۃ عن مفہوم
کان المفہوم لا یجری فی المعانی والعام من العام مرجوع الضمائر کالخاص بعینہ تناول الافراد
خرج الخاص لان الخاص العین فظاہر واما الجنس والنوع فلانہ تناول مفہوما کثیرا او فردا
واحدا لکن لا علی الصدق علی کثیرین ولیس بہذا موضوع للافراد بنفسہ کذا خرج سبا للمذہب
تناول الاجزاء دون الافراد وکذا یخرج بالمشترک لانہ تناول معانی لا افرادہا فقولہ متفقۃ
الحدود علی سبیل الشمول لبیان تحقق ماہیۃ العام للاحتراز وقیل متفقۃ الحدود احتراز عن
المشترک لانہ تناول افرادا متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول احتراز عن النکرۃ فی الاثبات
الا فرادی سبیل بدیۃ دون الشمولی لما مضی ولہم ابانا تناول دون الاستغراق ثبانا فلم یوجد العام
فانہ لا یشترط عندہ فی العام الاستغراق بحیث لا یظہر فایۃ المعرف والمنکر کما عم عند صاحب
علی ما صحح بشترط فی العام الاستغراق بحیث لا یظہر فایۃ المعرف والمنکر وبہ یتبین العام والخاص
والمحکم ما تناولہ لفظا بیان لحکمہ بیان مساواۃ تناولہ یوجب الحکم ردعلی من قال انہ یحمل
الاختلاف عدد یخرج ظاہرا کون موجبا اصولیا یجب التوقف حتی یقیم الدلیل علی عینہ فوقہ

بحث العام

بحث العام

فيما بينا ولا يرد على من قال لا يوجب الفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث لان الباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل بان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونحن نقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول والعرنيين قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة اسم واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص في حق بول الابل على حدة وعليه تمسك محمد في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر يحل شربه للتداوي وغيره وعندنا هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فهو عام للماكول اللحم وغيره وقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة ويحل عند ابي يوسف في التداوي للضرورة على ما عرف قصته وهذا الحديث انما ورد على ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امراته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يستنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بختام لانسان ثم نقض الآخر الحلقة الاولى
ونقض بعضها بايدته حقيقة عقيبه قال فرخي ان العام مساو للخاص بسبب انه تقييد وهي انه
اذا اوصى احد بختامه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بنقض فلك الختام يعني لان
آخر فتكون الحلقة الموصى لها الاول خاصة وبنقض مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك
لان الختام عام اي كالعام لان العام بصطلح جوده يشمل افراده فاذا ختم آخر الصدق الاعلى
فرد واحد فكذلك العام يشمل الحلقة وبنقض خاص بعمله وبنقض خاص بعمله فاذا ذكر الخاص بعد العام
بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق النقض فيكون النقض للموصى لها جميعا تسوية
للعام مع الخاص بخلاف اذا اوصى بنقض بكلام موصول فانه يكون بيانا للاول المراد بالختام
فيلتحق الحلقة فتكون الحلقة للاول والنقض الثاني وعند ابي يوسف يكون النقض الثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول الا ان الوصية اذا تلزم بعد غاية لا في حياته كان الموصول
والمفصول سواء اذا في الوصية بالرقبة للانسان وختمها بآخر فقلنا الوصية بالرقبة للاول فاذا اوجد
الثاني جنسان مختلفان بخلاف ما لو ختم فانه يتناول الفص الاول لانه الحلقة فيكون كالقياس مع الاستحسان
ثم ان في هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعي مع ابي حنيفة رحمهما الله فانه خصصهما
عند ابي حنيفة رحمه الله بذلك فقرر الاول ان في قوله ولا تاكلوا لحما طريا مما يسكن بسم الله عليه كلوا مما
لكل لحم يذكر اسم الله عليه عاما فاسدا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية عمدا كما ذهب اليه مالك رحمه الله
خصوصا الناسي لان هذا قد علم انه يكون متروك التسمية نسيانا والآية محمولة على العامد فقط فان الناسي
العامد سواء بالقياس على الناسي في مجاز الواحد وهو قوله عليه السلام ثلاث لم يرج على امتي الخطأ والنسيان
فلم يرج في الآية الا كان مذبوحا بسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله ومما لم يذكر اسم الله عليه
كلمة من ايضا عامة شاملة لمن فعل في البيت بعد قتل الانسان او بعد قطع اطرافه او دخل

مبحث العام

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا واثم خصصتم من هؤلاء من قتل
في البيت بعد الدخول ممن دخل فيه بعد قطع الطواف وقلتم انه ينقض من هذين في البيت فلنا
ان هذا الخصوص انما ثبت في هؤلاء وهؤلاء دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فنقض امنه
بالقياس على الصورتين الاوليين بجامع الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الامن من عذاب الناس فاجاب بالتخصيص عن جانب بان صيغة ما
تخصيص قولهم ولانا كلوا احاد ذكر اسم الله عليه ومن دخل كان آمنا بالقياس بجامع الواحد على ما ذكرتم
تخصيص الشافعي العامد عن قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي
وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم خصص الوارد في البيت بعد النقل عن قوله
ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول في الطواف وقوله عليه السلام الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانا لا نسلم ان الخصوص بعلة يكون تعليلا لقوله لا يكون اي هذان من هاتين
ليس الخصوص الاول كذلك حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل
في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اذ هو في معنى الذكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه الناسي
وكذلك الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الامن اذ لا امن له من الاستيفاء وانما امن من
كما نهاية من الذات بل من المال لكونه قاتلا بعد الدخول فيه او معنى قوله ومن دخله كان آمنا
من دخوله بعد اصلاح سائر الدور وترميمها او زيادة او قصاص لانه باشر جزءا من الحرم بالدخول فهو خارج
عن عموم الآية لانه مخصوص صحيح لا يقال ان ضمير دخله يرجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم
لانا نقول ان حكمها واحد بدليل قولهم لو لم يدخلوا انما جلسوا حولها امنوا فثبت ان الحرم لما رفع عن
بيان احكام العام الذي المخصوص شرع في بيان العام المخصوص اورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب
بدليل يشهد بانه فقيه فقال فان كان خصوص عموم مجهول الباقي قطعيا كالآية السقط الاحتجاج

ای ان حق ہذا العام الذی کان قطعیا مخصص معلوم علی المراد او مجہول المراد فخاص ان بقی قطعیا ولکن یجب العمل بکل ما ہو شان سائر الدلائل الظنیۃ من خبر الواحد والقیاس وتخصیص العام قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول فان لم یکن کذلک بان کان متعقبا او معادا او نحوہ لم یکن تخصیصا اصطلاحا ولم یقبل علی ذلک ان لم یکن مستقلا بل کان بقیاسا او شرطا او استثناء او صفۃ ویسمی نفاصیلیا وکذا ان لم یکن موصولا بل کان متراخیا فانہ یسمی نسخا علی المشہور ہذا اذا قالوا وعند الشافعی کل ذلک یسمی تخصیصا لانہ عندہ ہو قصر العام علی بعض المسمیات مطلقا وکثیرا یطلق التخصیص علی التراخی مجازا عندنا ایضا ونظیر المخصص من العلوم والعمل قولہ تعالی واحل اللہ البیع وحرم الربوا فان البیع لفظ عام دخل تحتہ الجنس فیہ وقد خص اللہ منہ الربوا وہو فی اللغۃ الفضل ولم یعلم ای فضل یراد بدلائل البیع الشرع الا الفضل فی جنسہ نظیر المخصوص المجہول ثم بین النبی علیہ السلام بقولہ الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا فجعل ہذا بیانا لنظیر المخصوص من العلوم ولکن لم یعلم حال سوی الاشیاء الستۃ المبینۃ ولہذا قال عمر رض خرج النبی صلعم ولم یبین لنا ابواب الربوا ای بیانا شافیا فاحتاجوا الی التعلیل والاستنباط فحلال ما نص علیہ بالقدر والجنس الشافعی بالطعم والقیتۃ والمالکیۃ بالاقتیات والادخار فحل کل بمقتضی تعلیلہ فی تحریم اشیاء وتحلیل اشیاء ای یاتی فی باب القیاس ان شاء اللہ تعالی علی الاستثناء والمنع تعلیل للمذہب المختار دلیلہ ان دلیل التخصیص ہو قولہ تعالی وحرم الربوا یشبہ الاستثناء باعتبار حکمہ وہو ان المستثنی کما لم یدخل فیما قبل کذلک المخصوص لم یدخل تحت العام ویشبہ الناسخ باعتبار صیغتہ وہو ان صیغتہ مستقلۃ کالناسخ وجب علینا ان نری کلا من المخصص والناسخ فنعمل بہما علی تقدیری کون المخصوص معلوما ومجہولا لکان المخصص علی الشبہ الاول لکونہ اقصر

مبحث العام

علیہ اہل المذہب الثانی فلان المخصص علی شبہ الثانی کما اقتضہ علیہ اہل المذہب الثانی فقلنا
فاذا کان دلیل الخصوص محلوفا فرعایۃ شبہ الاستثناء تقتضی ان یبقی العام قطعیا علی حالہ لان
الاستثناء اذا کان محلوفا کان المستثنی منہ فی الفرد الباقیۃ علی حالہ ورعایۃ شبہ الناسخ تقتضی
ان لا یصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وکل مستقل یقبل التعلیل فان الجزء
الناسخ عند التعلیل لا لازم معارضۃ التعلیل فرد اذا دخل التعلیل فلا مدعی کم سخرج
بالتعلیل فلم یبق منہ شیء مجہولا وجہالۃ توثر فی جہالۃ العام فلرعایۃ الشبہین جعلنا العام بین
بین فقلنا لا یبقی قطعیا ولکن یصح التمسک واذا کان دلیل الخصوص مجہولا فینعکس
الحکم یعنی ان رعایۃ شبہ الاستثناء تقتضی ان لا یصح التمسک بالعام اصلا لان جہالۃ
الاستثناء توثر فی جہالۃ المستثنی منہ والمجہول لا یفید شیئا ورعایۃ شبہ الناسخ تقتضی ان یبقی
العام قطعیا لان الناسخ المجہول لیس بقاطع فنصفہ فلرعایۃ الشبہین جعلنا العام ہہنا ایضا بین بین
وقلنا لا یبقی قطعیا ولکن یصح التمسک بہ فصار کما اذا باع عبدین بالف علی انہ بالخیار فی
احدہما بعینہ وہی ثمنیۃ مثلا ولکن یصح لدلیل الخصوص الذی صار دلیل الخصوص علی ہذا المذہب
الخیار نظیر ہذہ المسألۃ الفقہیۃ وہی ان لیس الخیار فی احد العبدین المسمیین وہی ثمنہ علومۃ
وذلک لان ہذہ المسألۃ علی اربعۃ اوجہ احدہا ان لیس محل الخیار وہو ثمنہ والثانی ان لیس
ولا یسمی فی الثالث ان لیس فی الاربع ان لیس فی الاربعین فالمبیع الذی فیہ الخیار وہو احد
العبدین غیر داخل فی الحکم فمن حیث انہ غیر داخل فی العقد یکون رد الجمیع بخیار الشرط بطلا
کالنسخ ومن حیث انہ غیر داخل فی الحکم یکون رد بیان انہ لم یدخل فیکون الاستثناء فیکون
کالخصص الفی الشبہ بالاستثناء وشبہ النسخ فرعایۃ شبہ النسخ تقتضی صحۃ البیع فی المبیع
لان کلا من العبدین بانفرادہ الایجاب بیع واحد فلا یکون بیعا بعضہ ثابتا وبعضہ باطلا

بحث العام

ورعايته بلا استثناء مستفى فاد البيع في الصور الاربع بجعل البيس بيعا شرط القبول البيع
فاعلم اية الشيخين قدس الله تعالى بحمل الجهالة شبهة صدر المذكور في المتن صحح البيع بالشرط المذكور
بجعل قبول البيس بيعا شرط القبول البيع كما اعتبر اذ ان بعين بحر والعبد فصل الثمن ان
البهلوم كان معلوما للبيع واشترط قبوله البيس من مقتضيات العقد وفي مسألة العبد الذي
فيه الخيار دخل في الاقتضاء كون مقتضى العقد ان حمل جهالة كلا بها لا يمنع
بشبه الاستثناء في صورة جعل كليهما بيعا كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا حدهما
بعينه ذكر في الكتاب بلا في صورة جعل المبيع بيعا كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما غير المعين انه في صورة جعل الثمن بيعا كانه قال بعتهما بالف الا هذا بعينه بمائة الف
ولم يعتبر في هذه الصورة شبه الاستثناء لان الاستثناء المجهول يستلزم بقيه فيبطل شرط الخيار ويلزم
التفاوت في العبد بين ما قصده القائل وقبل انه يشترط الاحتجاج به كالاستثناء
المجهول الآن محل وأحد منها البيان لم يدخل هذا هو المذهب الثاني وإليه ذهب الكرخي وعيسى
بن ابان في هولاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ليقولوا ان العام المخصوص البعض
اصلا سواء كان المخصوص متصلا كما اذا قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجملا
كما اذا قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط اما علماء اصحابنا
الحنفية اهل عبر والمعنى فقط فهو عدم دخول دلالة شبهوه بالاستثناء المجهول الا انه اذا كان دليل
الخصوص مجهولا ظاهرا نحو ان كان معلوما بالتفصيل يصير مجهولا وان لا يشترط
في نفسه مالا يحتمل التفصيل فصار كالبيع المضاف الى اخر وعند بعض اصحابنا رحمهم الله
هذا مذهب ائمة حنفية مذكورة هذا اذا باع العبد الحر بمن احد ابن فقبل احدهما بالف فكلا يدخل
في البيع فيكون استثناء فيبقى العبد بالخصم الف بخلاف ما اذا قال بعتهما بالف فقبل احدهما بالف

مبحث العام

والاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الجمع المحلى باللام على ما ذكرنى الموضح والانوار شاله قوم ورجلان يقوم صيغة تصغير ورجيل تثنية رجل مع ان قال قومان ورجلان لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهط يطلق على الثلثة الى العشرة ولكن ليست تلك الاطلاق لفظ القوم ان يكون الآحاد مجتمعة واتما صح الاستثناء الواحد فى قولك جاءنى القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل واحد بخلاف اذا قيل ما جاءنى القوم الا زيد الان الحكم هناك متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا صح الاستثناء الآحاد ولا يصح العشرة نزيد الا واحدا لان من ادعى استغراق العموم او الخصوص صح صلة العموم كمنى انعانى اصل وضع لعموم ويستعمل فى الخصوص ويفترض الخصوص سواء استعمالى فى الاستغراق او الثلثة او الخبر قائل بالخصوص يكون فى الاخبار فيتخصص ما يفيد دون من فى ذوات من يعقل كما فى ذوات الا يعقل اى الاصل فى بيان يكون لذوات من يعقل كقوله من قتل قتيلا فله سلبه قد تستعمل فى غير من يعقل مجازا كما فى قوله فمنهم من يمشى على بطنه والاصل فى ما ان يكون فى ذوات الا يعقل بقرينة ما فى الدافا لجر ما ويم اود بنا لازيد وعمرو وقد تستعمل فى غير ما كما سياتى فاذا قال من عبيدى اعتق فهو مفوض واعتقه تفرع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء اعتق من عبيدى فهو مفوض كلمة من فى نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهى اشتقت من كل البيان فان شاء الكل اعتق جميعا وان شاء بعضا بخلاف اذا قال من شئت من عبيدى اعتقه فانه تفويض ناقص لان المشيئة الى المخاطب فان لم يختر فلا عتق اصلا ولا عموم كلمة من لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقى واحد منهم غير متعين وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب فيقبل كلمة من التبعيض فى كل من الثلثة لكن فى المثال الاول كل السبعة الشامل للبعض مع

سبحث العام

سه قرن بالكسر بدست ودر بغل درشهادت وكتابت وديوان ودعوى

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فثبت بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج بعد امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل ايي كما ان عموم الافعال ثبت في ضمن العموم الاسماء بالعكس كلما وكلمة كل والجمع وجب عموم الاجتماع دون الانفراد وكما كان في لفظ كل من جميع جميع بالصدق عليه بعينه ومجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا جميعا وان دخل واحد بعد واحد فله نفل على حدة كذلك في الغفيرة فان دخل عشرة معا في صورة الجمع يكون لكل عشرة كما بين في ذلك النفل الا وهو ملحق بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة معا بجازه وهو ان يحمل معنى كل في عرض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ وهو جواب بانه لا يستحيل معنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان لكل نفل على حدة فلم في صورة دخولهم معا مجاز عن السابق في الدخول معا فكان ادخاله مجازا فخلوا فرادى اولى بجوازه على الاول بالاولى ان يقال ان النفل من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحق جماعة باعتبار ظاهر معناه التحقيقي فلان يستحق فرد واحد بالطريق الاولى بدلالة النص فيه اظهر كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل سهم النفل الصحيح قال كل من دخل هذا الحصن او الفارس من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد سهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو جواب بالنسبة الى من تخلف من الناس ثم دخل بعد دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه للاول من كل وجه وكلمة كل تجعل الخصوص في كلمة من مثل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن او الفارس فله كذا فدخل عشرة معا لا يستحق واحد منهم لان الاول اتم نفوذ سابق فضل او دام وهو جواب لما بعد الاولين وكلمة من ليست كلمة في العموم حتى تورث في غنيمة فاطلق او الجلاب فله كل الجميع فانه تبين سابقا وان دخل عشرة فرادى يستحق الاول

ضابطان احدهما ان مطلق يجري على اطلاقه وانثانيهما ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل
فالاول في حق الاوصاف كالايمان والكفر فانها في حق الذات كالرقبة وفي حق قال مناسب
المشروح ان هذا للنزاع فعلى اظهر القول الشافعي تجزيء رقبات في الظهار وانما يقيل تجزيء
رقبة واحدة فتفطن ولخص ما قلنا الى العموم الاوصاف فسواء ان يجئ هذا اطلاقا او عموما وان
وصفت بصفة عامة تعم نزلت بمنزلة الاستثناء جاء بمن كانه قال في الاثبات تحمل الا اذا كانت
موصوفة بصفة عامة فانها تعم كالكل ووجدت فيها الصفة وان كانت خاصة في اخراج
ما عداها فهذا بحسب العرف الاستعمال فان مفهوم الصفة هو خصوص الفقيه يجب الظاهر فلهذا
لم تكن خاصة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك الله لا اضرب الا رجلا واحدا
فان الواو لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل لكن شيء لما كان الافتقار بدون الصفة كما في قوله
تعالى من جريدة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخصص الصفة
كما اذا قال الله تعالى لا تزوجن امرأة كوفية تزوج امرأة واحدة وتمثل قولك بقيت رجلا عالما
تقول والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال العموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في
الاثبات خاصة بمثل واحد لو لم تتكلم بقوله كوفيا يحنث ان تكلم رجلين وانما قال كوفيا عم
جميع رجال الكوفة فلو حنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اكلم اليوم يوما
اقرب بما فيه مثال ثان العموم النكرة الموصوفة وهو خطاب للمرأتين فان قوله يوما نكرة وقد وصف
بيوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقرب بما فيه لكان مؤبدا بعد قربان يوم واحد لان هذا للاداء
مؤبد ليس مؤقتا بل بقدر شهر حتى تمضي الاشهر الاربعة يوم وانما وصفه بقوله اقرب بما فيه
لم يكن مؤبدا بل الان كل يوم يقرب بما فيه يكون مستثنى من اليمين لانه وصفه العامة فلا يحنث
بمرة كذا اذا قال اي عبيدي ضرب فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثل ثالث كلون الكثرة فانه

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قولك اتى عبدى ليس نكرة تحويه تكونه مضافا
الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام ووصف بصفة عامة وهو قولك اضرب فيعم بعموم الصفة
فيعتق كل سهم ان ضربوا الحاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف اذا قال اتى عبدى
ضربه فوجب باضافة الضرب الى الحاطب وجعل العبد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم ان ضرب
الحاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب حتى الاول لعدم الزاحم وان ضربهم وغيرهم الى
فى تعيين واحد منهم وهو وجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول قطعت الاضافة بالضاربية فيعم بعموم الصفة
وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى الحاطب دون اتى فلا يعم ويقصر على الخمس
المخصوص فاعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل
الوصف لان اياما موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى فهى فى كل من المثالين حاصلا
لانه فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية لا الاترى ان فى قولك لا يوافقك كما فيه يعم
العموم مع ان يوافق مفعولا فيه فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك وجيب بان
الضرب يعم بالضارب فلا يقوم المضروب والمفعول به مقامه لانه توقف الفعل عليه بخلاف ذلك فانه
مفعول فيه فانه مجرد من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيقبل الزمان فقط فى الفرق
بينهما ان فى الصورة الاولى لما تعلق العتق بضرب العبد سيارع كل سهم الى ضربه لاجل عتقه
فلا يمكن التخيير فيه للولى بخلاف الصورة الثانية فانه تعلق فيها بضرب الحاطب
فلا ينبغى لان يضربه جميعا ليتعقبوا فيخير فيه الولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف
بيانا لاكمل التعريف بمعنى انها افادت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم
كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة الاستغراق العرفى وجب العموم سواء كان العموم
مجنس كما فى لبيك فخر الاسلام تابع والاستغراق كما هو المتبادر عند اهل العربية وقد مر التحقيق فى تنبيه

بحث العام

على ان العهد هو الاصل في اللام فاذا لم يستقم العهد ولا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف فالمعرف باللام الجنسي في المعنى كالنكرة فان المستقيم العهد بان لم يكن شيء فاذا وجد معهودة او لم يكن ذكر فيما سبق حمل على الجنس فحمل الادنى والكل على حسب ما يليق المقام وعلى الاستغراق فيجب تعميم الكل بقدر الامكان وفي قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا دليل على ان المصلين هو القائمون بالسارق والسارقة والزانية والزاني والمراد بهم من يسقط اعتبار بحيثيا ذا وجدت على الكل عملا بالدليلين بقدر الامكان على قوله اوجبت لهم اي هذا المقدار اذا كان مدخول اللام في المفرد وما اذا كان على الكل فخمسة عشر معنى يسقط معنى الكل فلا يكون الا ثلاث اذ يبقى حينئذ لام الطبيعة للام فائدة اذا تحقق الاستغراق والجنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة موجودا فلو تزوج بخمسة نفر فزوجي امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الكل باقيا لحنث بما دون الثلثة وشذ قول من قال لا يحمل الكل لبطلان المعنى بعده وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية تكفي الصدقة بجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة على الجمع بما خانية واميل في هذا المقام فنقول ثم انما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعريف ودرى تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة فنقول ذلك من مباحث العام فقال اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى هذا لا يتصور الا في التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كانت في ذلك اشارة الى ما سبق فتكون عينه لقوله انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فلو اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعين فرعون حتى لم يتحقق عصيان غيره فكان خلاف المعرفة فاذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى المعهود

ذكر فيما سبق وشمال ان بين الاعلام تفاضلا تحقيقيا فان منه ما هو اسم ومنه ما هو مسمى فان
المسمى هو ما فيكون عين الاول او المسمى هو ما يكون غيرا لاول فصلوا من كل طرف شيئا
بهمني قال ابن عباس رض مروا على النبي عليه السلام ابن يثرب عسيرين وقال الشاعر
شعرا اذا اشتد بك البلوى فكر في الم نشرح به فسيرين يسيرا فاذا فكرت فافرح به قال فخر
السلام عندي في هذا المقام نظرا يحتمل ان يكون الجواب انه لا فرق في الاولى بين ان
تاتي بان مع زيد كما بالمثال حالي ان مسكا بين فيكون المسمى احدهما والمسمى احدهما واذا اعيدت
كرة كانت الثانية غير الاولى بالبداهة كانت عين الاولى للتعيين بالاشارة صرف يدل عليه
بقيد علم ولم يجد لهذا مثال في النص وقد سبق لي مثال اذا اذا اقترنا بقيد مقيد بصبك بجعفر
شابين في مجلس ثم الف غير مقيد بصبك بجعفر شابين آخرين في مجلس آخر مكونين اثنين
غير الاول فليتامل هذا فان وجه ان يعلم ان هذا هو عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا
فقد تفاد الفكر بموضع الغاية كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم
ترحمون فقد تفاد ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فكتاب الاول القرآن
والثاني التوراة والانجيل فقد تفاد الفكرة مع عدم الغاية كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تفاد المعرفة مع عدم الغاية كقوله تعالى فهو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب فقد تفاد المعرفة بكثرة مع عدم الغاية كقولهم
انا الله الواحد وامثال فلك ثم بعد ذلك ذكر الصنف مع قصصي يلتبس اليه التخصيص
في العام وكان ينبغي ان نذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه
اخره هنا فقال الى ما ينتهي اليه الخصوص عام اي المقدار الذي لا يتبادر الى ما تحته فعام
النوع الاول الواحد فيما هو فرد بعينه كزيد او الطائفة منهم كالرجل صرف باللام او على به

كالجمع المعرف بلام الجنس فانهما ونحوهما عن الواحد ايضا لغات الفاظ عن لواحد كالمرأة والنساء
نشر على ترتيب اللف فالمرأة مفرد بصيغة معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس فينتهي
تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء
منكرا مما لم يدخله لام الجنس و ملحق به ما كان معنى فقط كقوم و رهط وانما ينتهي تخصيص جمع الا كما
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة ... فوائد لغات الالفاظ عن مقصوده
وقال بعض اصحاب الشافعي رح ومالك رح ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان
للبنتين والاختين الثلثين كالبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس
كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت فهو ينتهج الميراث بتبعية فيجعل
للفرض ان وصى لموالي فلان وله موليان اولاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل وعلى سنة
تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف
فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلما الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام لم يذكر المص رح الجواب
الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن
مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين ونهى الواحد على حاله فقال عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف واجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

بحث العام والمشترك

بحث شمول الاسم

مبحث النص والمفسر

على الصيغة مثل آخر من السوق ونحوه الخ فخرج بهذا الكلام من قوله الصيغة لكن يشترط
في هذا كون المتكلم من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم انما هو
بالكلام كما لا يخفى كما ان الاولى اضافة التعلق بالكلمة فظاهر من الظهور والظاهر المتعلق
فالنص دون هذا التعريف الشيء بنفسه وحكمه وجوب العمل الذي ظهر به على سبيل القطع واليقين حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غاية ما يتطرق اليه احتمال المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا
يصلح دافعا والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني فهم معنى غير مسوق
الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك الكلام لذلك المعنى لا بمجرد فهم من الصيغة وان اشتهر ذلك
بين القوم ان في النص شرط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما بائنة فاذا قيل
جاءني القوم كلهم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا بين جاءني القوم كان نصا في الرؤية
ظاهرا في مجيء القوم ولكن يبقى عامة الكتاب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص
يشترط فيه السوق البتة وهذا محال كل قسم فوقه من الاشتراك والحكم فان بعضه اولى من بعض بحيث
يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل به وضعا على احتمال يدل
هو في حيز الجواز اذ حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضع له مع احتمال التاويل كان في معنى الجمع
وهذا التاويل قد يكون في نفس التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص فيدخل فيه نفس التخصيص
بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا جرم تعالى ان يقع على احتمال تاويل او تخصيص كما ذكرنا وقد يكون
هذا الاحتمال النص كان ان ظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن نشأ الاحتمالات الاضعف
بالنظر الى المفسر فما ازداد وضوحا على النص على مرتبة يسمى احتمال التاويل والتخصيص معدوما
بالقطع ذلك الاحتمال بيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلما فسره بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام
او بقوله فصار مفسرا او بسائر ادلة الله تعالى كلمة زائدة تفيد بها باب التخصيص والتاويل كما سيأتي

بحث المحكم

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا في زمن النبي عليه السلام لا فيما بعده ومثل القرآن المحكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعدية احكم ههنا بعن لتضمين معنى الامتناع اي المحكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه قطعا ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر وانما ازداد عليه بقوة وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال الاحتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان مثال كل منها فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم فقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سيأتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس مثال المفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يبقى احتمال كونهم متلاحقين مصطفين او ذوي (؟) لانه لا نظير في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا يضر لكون الكلام مفسرا على ان الاستثناء منقطع او مبني على التغليب وكونه

او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون الامر في الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فرضوقتي به ماشاء من فرض ونفل والثاني متروك بحمل التاويل وبجواب انه وقت فيه صريحا فاذا تعارضا بقينا صيحا الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والثاني في الجمعة يوجد افضل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع الحكم قوله تعالى واشهدوا اذوي عدل منكم مع قوله تعالى واستشهدوا شهادة ولا تقبلوا لهم شهادة ايضا فان الاول مفسر يقيني فيقبل شهادة محدودين في القذف بعد التوبة ايضا صالحين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها ابدا وبالتعارض يفرض صريحا فاذا تعارض بينهما يحمل على الحكم الذاتي كما في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع الحكم فمن قلة التتبع فان الحكم ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع حتى قلنا اذا خرج امراة الى مشرة منتة بريطان قوله تعالى ترجح نص في النكاح فكنه يحمل تاويل ان يكون حالا الى سبيل فيكون منتة وقوله الى مشهر مفسر في مدة بمعنى الاجل لا لكونه منتة يحمل على منتة لكن لا يخفى ان الساحة لان قوله الى شهر متعلق تربصوا ترجح ولبيك كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصح معارضة فكانه اراد ان هذا الكلام دائرين كونه كذا وبين كونه منتة فرجحت المنتة ثم ما ليفرع عن بيان الاقسام لا رتبة شرع في مقابلوا حيا فقال واما المعنى فاما ان يكون ظاهرا لمعنى غالبي وبيانه غير لصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان المعنى المراد بالكلام ظاهر بحسب غرض متكلم من غير لصيغة اذ لو كان مستفادة لصيغة لكان بصيغة فكان زائدا ويسمى بالمستغل او مجملا فلو كون متعلقا بلازمي فيدلالي فظهور فان كلامن لا يحتمل ضعفا ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في انظار بدوني ظهور فلا بد ان يكون في انظار ادنى حقارة وبعد التامل ان اراده الا بالطلب لصيغة لكن انتفى في المدينة بنوع حيلة اعارضه من غير لصيغة فيبرا يسيرا فاة ثم في قوله ارباض غير لصيغة مسامحة والظاهر ان يقول العارض من غير لصيغة

كما في عبارة متن الأئمة كالطوفي في قوله الا بنال الا بالطلب ليس تحته الا احتراز بل بيان للواقع
وتاكيد لمحاوره وحمله الطوفي ليعلم ان اقتضاء الشيء قسمان فظهر الدلالة على حكم اخص في النظم فيه
وهو الطلب الا جل ليعلم ان اقتضاءه الاجل زيادة على معنى فيه على الظاهر اذ اقتضاء الشيء فيه فيتبين بنظير
المراد تحقيقي في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر لا الحكمي في اقتضاء القطع كاية السرقة فتحتي
الظفر والنباش فان قوله فاقطعوا السارق والسارقة قطعوا ايديهما ظاهر في حق من قطع اليد
لكل سارق حتى في حق النباش لانها اختصاصا باسم السارق في عرف اهل اللسان
فما ظنك فيه ان خصائص الظفر باسم اخولا جل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال
محترم خفية وهو في النباش اجل لان هتك حرمة الميت اعظم من هتك حرمة الحي فان قصد حفظ المال يضرب غصة وحسرة
واختصاص النباش به اجل اقتضاء فيه لا سرق من هو فقط بل السارق الذي هو غير قاصد
للقطع اصلا بل حكم القطع الى الظفر بالاجل زيادة فيه بدلالة النص ولان النباش اجل
اقتضاء فيه ولكان الباقي في بيت يقتل قبل قطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز
بالكفن فان لم يوجد بما حفظ فيه الكفن عندنا وقال بويوسف النباش في حق قطع النباش على
كل حال لعموم من نبش قطعناه وقطعه هو محمول على السياسة لما روي عنه ما قطع على احد قط
وهو النباش بفتح الباء الموحدة وبالشين المعجمة هو الذي يحفر القبر ويخرج الكفن في اشكال الاي الكلام الا شتبه في اشاله
فهو كجبل غريب اختطفه بالنون من تحت رجليه بياء تحتية زيادة فتحاها على نحو قتال الاصل الذي
تحته زيادة مقصور على الظاهر فلذا عدل الى النظر في المطلب الا جل ما قال في حكمه لاعتقاد التحتية
فيما بعد الا ثم اقبل على الطلب والتامل فيه الان تبين المراد اي حكم المشكل او لا بد اعتقاد
التحتية فيه فان المراد الاقبال على الطلب والتامل فيه لا مجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي الاتاني معان يستقل بها
اللفظ ثم التامل فيه بانه اي معنى يراد بها من بين المعاني المتبينة المراد وشاع قولهم فاتوا حرثكم

الى شتم فان كلمة اني تستعمل تارة بمعنى من اين كما في قوله انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الذي لا يوم فتارة بمعنى كيف كما في قوله انى يكون لي غلام اى كيف يكون لي غلام فاشتبه على بعض الناس انه اى بمعنى اين فحكموا ان معنى اين يكون لي اني يكون لي اى مكان شتم ولا دليل في تحمل الوالدة على امرأته وان كان بمعنى كيف فحكموا ان اني بالكسر بمعنى كيف شتم قياسا فاسدا على ما ذكرنا فيما حكى عن الاحوال وقد يقال الحال فاذا ما ملنا في لفظ الحرث على انه بمعنى كيف لان الاديم العكاظي موضع الحرث قيل فحينئذ تكون الوالدة امرأته حراثا لكن حرثها لغيره حقيقة فلا يكفر مستحلها وهذه الوالدة هي المقيسة على الوطي في حالة البعض لعلة الاذى فقيس على الحائض لان حرثها لغيره ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في تفسير الاحمدي فتشكل هذا بالشكل الاول يكون بدخل في الشرك الذي رجح احمد حانبه بالتأويل فصار قولا وقد يكون الاشكال بالشكل الاول استعارة بديعة عاشقة كقوله تعالى قوارير من فضة في صنف اني البتة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجه استعارة القارورة للفضة قيل وجه شبهها بياض الفضة وصفاؤها وهي ذو جهتين احديهما الشفافة وذو جهتين وهي السواد ووجه شبه الفضة بالقارورة بياض الفضة فقط واما الجمل فاذا رجعت فيها للمعاني واشتبه المراد به استبانها اعاد بدرك نفس العبارة قبل ان ترجع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ثم رجعها المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير ان احد هما اذا اشتبه يلتجئ في التشكيك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كالفاظ المتلوع المذكورة في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا قيل بيانه كان مجمل الام اراد به الضعيف فقوله اذا مسه الشر الآية هو مفسر شامل للشرك الخفي والشكل فخرج بقوله اذا مسه الشر ما بالآخر فان الجبن

حق الطبع محفوظ

بحث المتشابه

شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا ولهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وفقد اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي رح وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مستأنفة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو ولقراءة البعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يشتغلون بالجهل فابتلاؤهم ان يطلبوا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن وهي مستودعات اسراره فانها سر من اسرار الله لا يعلمها احد غيره ولان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فمراد الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به ومراد العالم الاطلاع على كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

بحث الحقيقة والمجاز

نع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانا نقطع كل الكتب منها بان قائله في تكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى الا لغرض ان اراد تركيب وضع يعلم معناه اذ قد كان يعلم مراد الله تعالى فلان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ووجه يديه ناضرة قولي ربما ناظرة والسماء بنيناها بايد وسيجيء هذه الآيات الصفات وقد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاسمى فليطالع ثم قبل ان نفرغ من علم ما عرض لنا قيام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له اللفظ بتحقيق اللغة او العرف او الشرع فالاول ما يقابل المجاز وهو ما وضع له اولا والثاني ما يقابل المهمل والمجاز وهو ما وضع له ثانيا والثالث ما يقابل الصريح والكناية وهو ما وضع تعيينا لمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان كذلك لتعين من جهة واضع اللغة فهو وضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمتبادر في الحقيقة هو الوضع الشرعي ثم ان صلح للامرين فهي في المجاز نصير اليها في التحقيق من عوارض الالفاظ وقد يتصف بها المعاني والافعال اما مجازا على امر بحطاء العوام وحكما وهو ما وضع لخاص كان او عاما فان الحقيقة تحتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون عام باعتبار الفصل وهو الركوع والسجود ونحوهما وخاص باعتبار الافراد اهل هذا العصر المكلفون فيها المجاز فالحكم الذي اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي سبب كل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغيره الموضوع له واستعمل في الثاني عرف استعمال لفظ الاسد في الشجاع لمناسبة بينهما وعرف اهل الفقه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما وانما يتميز كذلك بقرينة الآن اعلم ان الفرق بين البيان المجاز بحسب الارادة المتكلم وقد تجيء والقرينة تارة تجيء لبيان المجاز وتارة لبيان الحقيقة فالاول كما في قوله تعالى واسئل القرية والثاني كما في قوله تعالى واسئل الجدار الذي يريد ان ينقض فانه لا يعلم ان السؤال والارادة لا يصدران من القرية والجدار الا بتجوز فالقرينة تارة تجيء لبيان المجاز وتارة لبيان الحقيقة

والمجاز

مبحث الحقيقة والمجاز

قوله ليس كذلك شئ فيصدق عليه ايضا انه ليس بغير وضع لان وضع له وان لم يتسبب للتأكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحقيقية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المخصوصة مثلا من حيث انه حقيقة في الدعاء لا يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لا يصدق عليه انه غير ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لا يصدق عليه انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجوب ما استعير خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا او عاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته حملة في لفظان يذكر اللفظ ويراد به جملة ومحمدا وما كان عليه ويليل اليه ولازمه وملزومه وعلة ومعلول ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد الصلاة عموم مجيء الجمل فيه فيجوز ذلك مثلا قال الشافعي رحمه الله عموم المجاز لازم ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وتدفع باثبات الخصوص فلا تثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن كونها حقيقة بل لانه زائد على ذلك كالالف واللام في المفرد والتنوين في المعدود وقوع النكرة في سياق النفي ووقوعها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون اسم الجنس مفردا محلى بالالف واللام في المجاز يكون ايضا عاما فليس عموم الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز ما فاعم توكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى وانه تعالى منزه عن الضرورة الا يعني المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول الخ من اقسام الاستدلال فلا ضرورة ثمة يرجع الى الاستدلال الاتي المكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

لا يلزم الاصل فيكون العقد المنعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة باللفظ دون
العزم حتى يشمل اللغو والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يراد به الحقيقة وحقيقة اليمين ثلث
لغو وعموس ومنعقدة فالمنعقد يحلف على فعل نفسه او غيره ماضيا او مستقبلا كاذبا او صادقا
والغموس ان يحلف على فعل نفسه او غيره كذبا عمدا وفيها الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي
فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على مستقبل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا
بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكره في المائدة في الموضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فاقتضى ان يقول بان قوله ما عقدتم الايمان
سماه ومعنى ما كسبت قلوبكم واحد فشمل كلا الآيتين اللغو والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في البقرة
عقيبة بالكفارة فحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما
فثبت بهذين الآيتين بهذا المنهج ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فحمل آية المائدة على ان الكفارة في المنعقدة
فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغو والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيه
مطلقة فنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس والمنعقدة
جميعا هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وبقي هاهنا بحث اعارضه ايضا ان شاء الله تعالى
والنكاح للوطي دون العقد اي يكون النكاح حالة الذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء
محمولا على الوطي دون العقد فثبت ان الوطي حلال وبحرام والوطي كما يكون باليمين اليقين لان النكاح
في الاصل للضم وهو ثابت ايضا كما يكون بالوطي والعقد انما سمي نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث ان العقد حقيقة

النكاح الوطئ الله مجاز من حيث الشرع عند الحنفية وعكس الشافعي رحمه الله لان النكاح بمعناه الحقيقي
المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ومن حكمه على حقيقته اللغوية فيثبت حرمة
المصاهرة بالزنا وتسمية اجتماع الامرين بلفظ واحد من قبيل المشترك اللفظي ومن قبيل اجتماع المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد اذ يكون كل منهما متعلق الحكم كان
تقول افعل الامر يريد به السبع والرجل الشجاع معناه ان كلا منهما مراد بهذا اللفظ الا ان استعمال
مجازا وعند الشافعي رحمه الله حيث يكون الحكم منهما في هذا القبيل بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب
والاباحة في الامر والنزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون معناه الحقيقي من افراده على
سبيل عموم المجاز كما سيأتي والحق في امتناع استعماله في معناه الحقيقي والمجازي معا كما سيأتي يكون اللفظ
مستعملا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا النزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما والحسب
القرائن الظاهرة لبشبهة من غير ارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا استقلالا ليها
فضة ويكره ذا بكره فقيل الاستعارة اعتبارية وقيل الحد في العرف والاستعمال والتحقيق ما ورد
في ذلك تشبيه المنقول بالمحسوس فقال كما ان استعمال ان يكون الثوب احد على الآخر ملكا
وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى نزلة الجاس فالشخص المجاز كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان
يقال كما ان استعمال لبس الثوب الواحد لانسانين احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية
ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة الانسانين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية
ولا يقال ان الرامي اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق
الملك لعارية صحيحا فانا نقول ان لبسه ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

حتى يصير ملكاً للراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان ثابتاً فاذا زال عاد حق المالك الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيرهما ثم

شرع المصنف في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي

واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بالواسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازاً فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعاً تبطل الوصية لم يتعين احدهما وفقاً للاشتراك ان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون نصف الباقي من الثلث مردوداً الى ورثة الموصي لا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق لما اوصى به ولا يحد غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية يعني لا يحد غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيئاً بل كان مطبوخاً او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمراً ولا يأخذ حكمها والشافعي رحمه الله يسمي كلها خمراً باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى على سبيل زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضاً لان اللفظ يطلق

بحث الحقيقة والمجاز

بحث الحقيقة والمجاز

عليه فيتناول الجماع لغة والوطء لا يراد بالمس لما بيد في قوله تعالى او لامستم النساء حيث قيل فيه تفرقة
الجماع ودواك ان الاستم حقيقة في المس باليد وفي الجماع فاذا نفى احد الله تعالى ان كلا منهما مراد
بهذا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فظهر مرادا فجعله اصيبا فاذا كان المس باليد
فالمراد فيه الاجمال بحديث فليكون لمس النساء اقتضاء الوضوء وان كان المس الجماع فالتيمم فيه الاجمال
الجماب بقبيل تيمم جنب بهذه الآية وهن قول ان المجاز مرادا بالاجماع هنا فيتيمم فلا يجوز ان
تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فاقتضا الوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه
قيل ما ذهب عن بجماعة فقط فالاشبه الثانية الاول الحقيقة بينهما حقيقة فلا يصار الى المجاز
والثاني الاخير الحاقه بحقيقتين فلا يصار الى الحقيقة قلنا لان الحقيقة فيما سوى الاخير
والمجاز فيه مراد فلا يجمع الآخر اداهي المعنى الحقيقي في الاشياء الثلثة الاول المعنى المجازي في
الثلثة الى اخيرا دام يجمع المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الآخير اداهي ما حرر
ولما فرغ عن التقريرات شرع في رد اعتراضات ترد على بنده ما تعاصة فقال في الاستيان على
الانباء والمولى مدخل الفرع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استاسن بحرلي من الامام
وقال آمنوا على انباءنا وسوالنا يدخل في الانباء ما بناء الانباء وفي المولى مولى المولى وسوالي
الانباء مجاز في حقيقة فلا يدخل في سوالي المولى مجاز في المولى فلم يجتمع الحقيقة والمجاز فاجاب بانا
نقول الفرع في هذا الاستيان لان ظاهر الاسم صار شهرة في حق الله عليه السلام فيدخل في الولوة فقال
بالثبات انما هو الانباء والمولى بالواسطة فكيف لما كان لفظ الانباء يتناول ظاهرا بنبينا فالمولى
سوالنا بني آدم كذلك لفظ المولى يطلق عرفا على احد المالي فوجب الاستيلاء في حفظ الدين فيدخلون في الامر
ويرد على هذا الجواب المتعرض جواب اخر بتقرير ان يقال استاسن بهذه الشهرة الاجمال الاستيلاء في حفظ الدين فيدخلون
استاسن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات يتناول

بيت الحقيقة والمجاز

فی مادۃ فلان فی سکنی فلان هم موسنی بجاری شامل الملک الاجارۃ والعاریۃ صحت بالمجاز
الجاز الجامع بین الحقیقۃ بعید والمجاز المتعارف یرید علیہ نذکر فی الفتاوی انہ ان لم تکن ذلک الدار
سکنی الفلان بل کانت املاکا عاطلۃ عن السکنی یحنث ایضا الا ان یقال السکنی اعم من
ان یکون تحقیقا او تقدیرا وانما یحنث اذا قدم لیلا او نہارا فی قولہ بعد ہذا تحریم یقدم فلان فلیلا
سوال آخر تقریرہ انا اذا حلف احد فقال عبدی حر ایوم یقدم فلان فالیوم حقیقۃ فی النہار
وجازفی اللیل ثم جمعتہ نہارا فلم یعلم بانہ ان قدم فلان لیلا او نہارا یتحقق الحنث فاجاب بانہ
انما یحنث فی ہذہ الصورۃ ان قدم لیلا او نہارا لان المراد بالیوم الوقت وہو علم فی الوقت حتی یجاری
شامل النہار واللیل فحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقۃ والمجاز وقیل ہو مشترک
بین النہار وبین مطلق الوقت فاریدہما معنی الوقت وبالجملۃ الیوم ہہنا من بیان ضابطۃ
یعرف بہا انہ فی ای موضع یراد بہ النہار وفی ای موضع یراد بہ الوقت فنقول اذا کان الفعل مما
یراد بہ النہار لانہ لا یمکن ایقاعہ فی اللیل فالیوم ہہنا یصلح ان یکون معیارا للفعل وان کان غیر ممتد یراد بہ الوقت
المطلق لانہ یمکن ایقاع الفعل فی جزء من الوقت وکم من شیء مختلف فی انہ ای فعل یعتبر فیہ الاسباب
المضافۃ الیہا والحال فالضابطۃ انا اذا کنا امتدین مثل ہذا الیوم بدیک یوم یرکب زید یراد بالیوم النہار وان کانا غیر ممتدین مثل عبدی حر الیوم یقدم فلان یراد بالیوم الوقت لان کلا من
ہذہ الامتداد دون الآخر مثل امرک بیدک الیوم یقدم فلان او انت طالق الیوم یرکب زید فالیوم
ہو العامل دون المضاف الیہ بالاتفاق وانما الرید المذہب فیما اذا قال لفلان علی صوم
وجب جواب سوال آخر تقریرہ ان یقال اذا قال شخص فلان علی صوم یجب فی الحال صوم یوم
او نوی الیمین فقد اراد بہ یمین بالنذر فانہ یکون نذرا ویمینا معا والنذر معناہ الحقیقی لزوم
معناہ المجازی فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز معا حتی قیل یلزم بقولہ لفلان علی صوم

اليمين والمنذور قيل ينبغي ان يقدم الواجب ليكون المنذور واجبا ونسبه نظر لان الشرع قد اعتبر خلاف ذا كان احب اليه فعله او اسهل فعله ولا نظر لكونه واجبا او منذورا وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بخلاف ذلك ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني فلو لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او لا نفي فهو نذر بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق قال الايمان تنعقد على التوجيه الملزمين على ما بينا فاجاب بانها ايمان لا نذور والوجه في ذلك ما بينا في هذه الصورة لانه نذر بصفة يمين بمنزلة تحريم قوله لله علي صيغة نذر وهو معناها والمقصود لو كان صوم رجب مثلا افضل النذر مع الفعل والترك لما لزم النذر بصار الفعل اجابا والترك حراما فيلزم من وجوب النذر تحريم اللبس الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان رسول صلى الله عليه وسلم قد حرم ماريته على نفسه فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا الكلام الا ما دل الطريق المخلص وهو كفارة يمين فكان نذرا كان موجبا بنفسه ثبت بدون اليمين لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقع انها كانت صفة الحجرة فانه يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المراد من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن انما يصح اذا نوى اليمين فقط فاما اذا نوى بهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن مجتمعا اليه وقيل ان قوله لله علي صيغة يمين فوقوعه على صيغة نذر فلا يمكن في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغة تحرير بوجه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بوجه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه الا فيمن الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم ما رفع عنه من التعلقات

شرع فی بیان علاقات المجاز فقال وطریق الاستعارة الاتصال بین الشیئین صورة او معنی
والاستعارة فی عرف اللصوصیین یراد بها المجاز وعند اهل البیان قسم من المجاز فان المجاز عندهم
ان کانت فیه علاقة التشبیه تسمی استعارة بالتماثم وان کانت فیه علاقة غیر التشبیه من
علاقات الخمسة والعشرین مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل واللازم والملزوم وغیر ذلک تسمی
مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل کلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة
المساة بالتشبیه بقوله معنی فکانه قال طریق المجاز وجود العلاقة بین المعنی الحقیقی والمجازی
بعلاقات المجاز المرسل وبعلاقة الاستعارة والاول هو الصوری والثانی هو المعنوی
واراد بالصوری ان تکون صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاورة
بان یکون سببا او علة او شرطا او حالا او محلا وما یلزمه او ملزوما او یکونا متشارکین
فی معنی واحد خاص مشهور فی العرف کما فی تسمیة الشجاع اسدا والمطر سماء او نشوء غیر ذلک
فان الاول مثال الاتصال المعنوی اذ الرجل الشجاع ولیس المعلوم کلها هو المشارکة فی
معنی لازم مشهور مختص بالمثل المعلوم وهو الشجاعة ای الجرأة فلذلک سمی الرجل اسدا باعتبار
المجاورة بعدم الاختصاص والثانی مثال الاتصال الصوری فان صورة
المطر تتصل بصورة السماء یعنی السحاب فان العرف یقضی کما علمت انطلاق لفظ المطر علی
السحاب فیکون متصلا به ثم بین ان هذین القسمین کما وجدا فی المحسات والمدرکات
کذلک وجدا فی الاحکام الشرعیة فقال فمن الشرعیات الاتصال من حیث السببیة والتعلیل
نظیر الصورة یعنی ان العلاقة بین الشیئین من حیث کون الاول سببا للثانی او مسببا عنه
او کون الاول علة للثانی او معلولا له نظیر الاتصال الصوری من المحسات فان المتصل
بالسبب کالحیاة والصورة وکذا المعلول متصل بالعلة کالحیاة والبیاض والشراء والملک متصل بالشراء والملک

يتصل بها ملك لمدة به والاتصال في معنى الشروع كما يقال شرع فيه المعنى اي العلة التي شرع الملتمس شرع لاجلها حال كونه باتيانه شرع في قبيل الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة التي لو تعقبها قبض المحالين وبين الصدقة والهبة التي لو تعقبها بغير عرض واشاله ثم بعد ذلك كله شرع في تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال المعنوي ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب بقوله فقال والاول على نوعين الاتصال من حيث السببية والتعليل متنوع على نوعين ان السببية نوع واحد والتعليل نوع آخر وانما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدم حاصله قال اعلم ان الاتصال الحكمي العلة كالبيع للملك بالشراء وما يجري مجراه للاستعارة من الظرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد بها الحكم وان يذكر الحكم ويراد به العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لا شرع العلة الا لحكم فهما لا متغايران بالظرفين فالاصل في الاستعارة ان يبدأ المتكلم اليه ويراد المنتهي فتصح الاستعارة فمن الجانبين حتى انا اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر وذوى يا للملك اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر وذوى يا الشراء لصدق كل منهما انه تفريع الاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك محلول في الاصل في الشراء ان لا يشرط ملا جتماع كل في الملك الاصل في الملك ان تثبته والاجتماع عرفا فان اشتري نصف عبد ما ثم اشتري نصفه الآخر يعتق نصفه في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت بالعبد الآخر الصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة قانوني الشراء بالملك المعين في صورة قانوني الملك بالشراء ولكن القاضي لا يقبل هذا الاخير قضاء لانه ذوى تخفيفا عليه فيصير ستة اثنى عشر هذا النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او الهبة او الوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين سواء ينبغي ان لا يصدق
قضاء في الاول ايضا وكن هذا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كما اذا قال
عبدي حر اذا دخل هذا العبد ملك الشراء شيئا اي انه لا يشترط الاجتماع خيف لان
التعرف والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني متصل
المسبب بسبب المراد بالسبب ما يكون عليه اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون
طريقا الى الحكم والاضافة اليه وجوب لا لوجود لانتقل فيه معاني العلل كمن تنتقل
عينه ومن الحكم علة يضاف اليها كما شيائي كالتصالن والملك المتعة بزوال الملك الرقبة
فانه اذا قال لامة انت حرة يزول ملك الرقبة وبواسطة يزول ملك المتعة فلو اكمل
بالوطي بعده لا يثبت الملك وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان قال ان رقبتك
هذه لامة شيئت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوت شيئت ملك المتعة فيصير عارة لسبب الحكم
دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او يقول بعت نفسي منك ويريد
به الكتابة او يقول انت طالق ويريد به انت حرة وان يقول لمكاتبك ويريد به مكاتبك ان المسبب عتاج
الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث العشرة الا ترى ان اتفاق لم يقع
الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معا اتفاقا في بعض الاحوال وقبل البيع اما
قبح الملك الرقبة وحال الولي انما حصل معا اتفاقا في بعض الاحوال فتبين بذلك ان السبب وجد به السبب الا
انه كان السبب مختصا بالسبب لقوله تعالى اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فنبين ان قوله
من الجانبين متقابل الاشافي يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما ينفي
على السراية والزوم فيه علان في الاتصال المعنوي ونحن نقول الاطلاق موضوع لرفع القيد
والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يشابهان اصلا ولكن يرتبط اصل القاعدة فان الاتصال

انما وجب بالحلف لاجل الحنثة التي كانت على جهة ملك اليمين دون الحنثة التي كانت في الملك
وكذا البيع انما وجب بثبوت ملك الحنثة التي كانت من جهة ملك اليمين دون الحنثة التي كانت
في الملك وقد بينا انه كفى في الاول وجهاني العلة لا لكونه جهة اصلية في نفسه بل ثم بعد
الفراغ عن بيان علامات المجاز شرع ان بين انه في اي موضع يترك الحقيقة وفي اي
موضع يترك المجاز فقال اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة تصير المجاز مستعملا المتعذر
ما لا يكون الوصول اليه الا بشدة وهو المهجور ما يكون وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف على اكل
من هذه النخلة مسمى النخلة متعذرة فاكل ثمر النخلة نفسها تتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان كان ثمرة
ذات ثمر يباع ثمنها كالحاصل بالبيع وتؤكل فاكل من ثمن النخلة يحنث لان الحنطة متعذر اكلها لا تؤكل
بحكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا
نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون بمنزلة موجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين
وانما يكون اكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها اولا يضع قدمي في دار فلان مثال الهجرة
ان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فدار
بالحلف دخول المعروف لو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة فتتمة تحقيقه او مهجورة اي بالالتزام في التصيير الى المجاز ان يكون الحقيقة مهجورة عادة
مثال المهجور شرعا كالمهجور عادة حتى تصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا فتقريره له
يعني ان كل احد جزما بان بخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة
هو الانكار فقط احتمالا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا فتركنا الحقيقة ولانا تعارفنا فلا يبعد
ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا فصار قبيل اطلاق الخاص على العام فلهذا
قالوا الوكيل على موكله جائزة ضمانا فانه فرد الشافعي واذا حلف لا يكلم فلانا فصلى معه يحنث

صبا وعطف على قوله نصيرف تقريره ثان الدلالان بهجران العصبي هجر شرعا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيعرف الى المجاز الى يكلم به الفقهاء
فلو كلمه بعد ابكر بحنث لانه لا يقع اذا حمل على الذات يلزم هجران العصبي اذا دام صبا وقد ترك الامر
بالذكر وهو هجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالحرام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي الى ترك المسلم
لانا نقول المحترز هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وحقائقات لا قصدا
فلا اعتبر وانما قيل ولا اهجرهن لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتكبير لتعين زيان صباه الان صبيا نصبا
صار مقصودا فالحلف حينئذ وهو يدع الى الحلف لا بقيد يكون معناه بالحنث الاحتراز عنه فيصار الى
الاصل ان كان مهجور الشرع عادة اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهجر اولى عند ابي حنيفة رح
خلافا لهما يعني اذا كان ناسيا قائما كان في الحقيقة مهجورة فان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة
في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالبا استعمال من الحقيقة او غالبا في الفعل من اللفظ هجر
الحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية هجوم المجاز في رواية
كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان
يأكل من عين الحنطة وهو مستعمل لانها تؤكل وتطحن وتؤكل طحنا والمجاز هجرها لتعارف استعمال
في العادة فتحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما لا يحنث اذا اكل من الجزء وسماهما
مرادا بالحنطة على ما يبقى ان يحنث بالسويق الذي وقع في الفم ولكن اذا كان حنطا اخر في العرف لم يحنث
وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي
والمجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من ظرف اغترف به منه فيحنث فيه للماء منها فعندهما
يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف جميعا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منتشب
من الفرات لا يحنث لانه انقطع سهم الفرات عنه بخلاف ما اذا سيل من ماء الفرات فانه يحنث

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيأ فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر وهو ان
الحقيقة في التكلم عنده وعند هما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رحمه الله
وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف الحقيقة عندنا في
التكلم وعند هما في الحكم وهذا يقتضي ان يكون هذا ايضا خلفا عن الحقيقة بالاتفاق والاصل
في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لانهم اختلفوا في
صحة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله انت بائن مراد به البينونة خلف
عن هذا البائن مراد به البينونة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة حتى يحمل مجازا عنه
وقيل في تقريره ان هذا البائن مراد به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول الى اللفظية اقرب لان
الخلف على حالها عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل بالكلية آخره بالكلية فعنده لا بد
من صحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم لمعنى الحقيقة فصار الى
البائن المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا البائن مراد به الحرية خلف
عن حكم مراد به البينونة وينبغي ان يحقق الحكم الحقيقي فلم ينل بعارض حتى يصار الى المجاز
فاذا كانت اللفظية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل معنى
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فانه مهجورة حتى يصير تركه بمنزلة عدمه بخلاف
المكان فان خلفيته عنده في الحكم وحكم المجاز يجوز على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال
او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى لضرورة العربية
وانظم الخلاف في قوله بعده وهو اكبر سنا منه هذا البائن اي نظم ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه في قول الرجل بعده هذا البائن فانه قال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يلزمه بعده
عنده لا عندهما فان عندهما هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

بحث الحقيقة والمجاز

الاثبات الحكم وليس معنى كونه حقيقة استعمالة العربية فقط كما توهم فالان بما خفية قال
في قوله اجعل لعبده حقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لان صحيح مكذوب مع
العربية صحيح الاول معناه ان يكون صحيحا بعبارة وتقيم الرسمية المعنوية حسنة الخاتمة ولم تقع
عقلا فقوله حقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله انا ابني صحيح حقيقة
فانا الاستحالة عبارة من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل فكيف لمثله قال العبد الاكبر معنى
ابني انما هذا الكلام فانا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والتركيبة وكان المعنى الحقيقي
محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لما يلزم الكلام وهو التحقق من حين ولكنه لان الابن يكون
حرا على الاب وانما عنه عالما كانت الخلقية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرط الصحة
المجاز فهذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز المعنى الحقيقي
الآية فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا نسلم انه مجاز بل حقيقة
بحذف حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رايت اسدا يرمي فانه كان مجازا لكن المقصود
بالحقيقة بل الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال فصار قبيل يكون كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد
وقد تعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم متعلقا بي فتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
معا اذا كان كلا الحكمين متعلقا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة فلما في قوله امرأته بذه وهي ذهي
معروفة النسب في قوله اشتملت او الكبر سنا حتى لا تلد الحرة مثله فانا اذا كانت المرأة
معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت صغر سنا منه ولكن اذا كانت الكبر سنا منه
فانه تحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهرا فاما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان
مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق لا يقتضي سابقة صحة الملك والبنوة
تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا تقع بينه وبينها الملك ولا طلاق فانا لم يكن مجازا عنه

فلا تقع الحرمة بذلك لقول بعد افيلغو الكلام الا ان يقولوا اذا اصر على ذلك نفرق القاضي
بينهما الا ان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بلا نية بلا اصرار خلافا لابن سماعة في النوادر
التفريق كما في المحيط بانه تقول او اكبر سنامه عطف على قوله موعوده النسب فيه
من قوله موعوده النسب يعني الا بان تكون موعوده النسب فحينئذ بناء الموعوده على
اكبر سنامه حتى تتحد الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا
ثبت بها سنامه قال قيل ان قوله او اكبر سنامه عطف على قوله وقوله لشتم هو سبا قط وقيل
الكل في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قيل تصديق للمقر
الزيادة والاظهر العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكيده بالقبول ثم شرح الجامع بعد ذلك في بيان
قوان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما ذكره فقال وتحقيقه ترك بالاعادة كالذي
بالصلوة والحج خان لو صلوة في الثنية الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وقولوا
واذا كان صياما فليصل اي ليدع ثم قلت الى الاركان الجلوسة والعبادة الموعودة وهو ما
الاول فان قال احد لله على ان اصلي تجب عليه الصلوة والدعاء ولو نوى الحج لم تنعقد ملتقما
تقول فيه شرع الى الكناسك الموعودة في كتاب فلو قال لله على ان احج تجب عليه العبادة الموعودة
وفي حكمها سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا وخاصا كذا قوله لا يصح قدوري في ايمان الهدم
وبدلالة الالفاظ في نفسه اي باعتبار ما فيه اشتقاقه وعادة موضوعه بالاعتبار الثاني كان اللفظ
موضوعا لمعنى فيه قوة فيوجب ما وجد فيه ذلك المعنى فاضافة او يعني فيه نقصان ويوجب فيخرج ما وجد
فيه ذلك المعنى زائدا او يسمى به مشكلا كما ذكره صاحب الجامع بعض الافراد فيه زائدا
او نقصانا فالاول كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل شحما او لحم السمك وقوله كل مملوك لي
حر لا يتناول المكاتب فان لفظ الحر لا يتناول السمك لانه هو خشن من اللحم وهو الشحم ولا خشونة

بحث الحقيقة والمجاز

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتد غليانها سميت بذلك لانها تفور
فيما طالق باعتبار فور ان الغضب كما اذا اراد ت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت
فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقته هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت شكن معنى الغضب الذي صدر منك في الكلام وقت خروجها دليل على ان المراد
بهذا الخروج المعتبر في محل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة وقوله تعالى الرجل لعبده اعتق عبدي
فقال ان اعتقت عبدي فحران يعتقان ان يعتق عبده بناء على ان عتقه كان مع عتق المولى وان لم
يكن معنى العتقة التي صدرت في الحكم ح يدل على ان المراد من العبد الذي هو دليل على العتق مع
الدعاء فيحمل عليه فقط حتى لو اعتقني بعد ذلك في مدته لا يحنث والا يحنث عبده وبدلالة محل الكلام
وعدم صلاحية المعنى الحقيقي للزوم الكذب فين هو معصوم عن فظا بدان يحمل على المجاز كقولهم انما
الاعمال بالنيات فان معناه بالحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان كثيرا
ما تقع اعمال من غافل وقت غلبة الذهن عن النية فلا بدان يحمل على المجازي فيكون الاعمال
بالنيات فان قدر الثواب فظاهره الدليل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية فان قدر
الحكم هو لزوم عاقبة دنيوي كالصحة والفساد وأخروي كالثواب والعقاب الاخروي ممزوا بالاجماع
بيننا وبين الشافعي فلا يجوز ان يراد الدنيوي لانه اكثري فلا تلزم عموم المجاز واذا عدنا فظاهره
يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء
على ما قال الشافعي رحمه الله واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا دخلت على انها
بدون النية فات الجواز الذي هو الثواب فالنص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امتي فيلزم
كذب بطلان فيحمل على ان حكمي في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير مرفوع حتى لو اتلف

الثبة فكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وعند اصحابنا الصلوة بالتكلم خطاء فلا تفسد الصحيح تمسكا بالثاني في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان الموضع الخمسة على سبيل الحصر وهي كلا ممكن في والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عند نا خلافا للشافعي رحمه الله لان المحل الكلام حين ظهر فانهم وعمموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم قوله ثم حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله حرمت الخمر لعينها اجماعا عن الفصل الى كل حال فكذا هذا الخمر تكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فعلمنا ان هذه الحرمة على حالها وحقيقة الاباحة من ان تقبل حرمة النكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد منهيا عن الفعل ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وبزال الخ اوجهين في مختلف فان الاول كما ان الاكل الخبز من بين يديه والثاني كما ان الخبز من بين يديه وبقاء الاكل فهو بمنزلة المنهي والنسخ وهو ابطاع من الشي المحقيقي على ما قرر وقال الفصل المعتبر انما هو محل الان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين للاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف فنشوء صور العموم وقد فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعد هما بحث حروف المعاني فقال حصل بما ذكرنا حروف الحاني اعني قسمي الحقيقة والمجاز حروف اما معان وهي الحروف في لغة العامة وغير العالمة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس وقد مر بيانها عن حروف المباني اعني حروف المجاء الموضوعة لغرض التركيب المعنى وقد ذكرنا هذا البحث عند انتخب الحسامي وحرفه في خاتمة الكتاب ما فعله المصنف اتباعا لفخر الاسلام رحمه الله ولكن الملاق الحروف على ما ذكر هنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

اكثر وقوعا قد مر وقال فالواو المطلق العطف من غير تعرض لخارجة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه وبه ان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود بالجملة هو لا يتعرض لخارجة كما زعمه بعض اصحابنا والترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل ان جاء اولا معا او تقدم احدهما على الآخر وصحح الشافعي قوله لما مر عليه بما مر الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر الآية قوله انه دار كعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي علم منهم الترتيب من وجه غير تلوة واما الجمل على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والله صحيح وعن الثاني انه معارض للقرآن واسجدي واركعي حفظا لما مر فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض للاجماع وفي قوله تعالى الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب الى مقدر ردعليناه وهو اذا قال لها علما كانت الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة تقع واحدة وعندهما ثلاث تعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولا يبقى محل الثاني والثالث للغاية عندهما فيقع لكل واحدة واحدة بحكم اليقين فاجاب بان في هذا المثال لما تعلق واحدة عند ابي حنيفة وجب ان يوجب هذا الكلام الافتراق فلا يتعين الواو وقالا الاجتماع فلا يتعين الواو ويتبين ان هذا الترتيب عنده وللغاية عندهما لم يجب من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال انت طالق ثلاثا فاذا لم يقل ثلاثا قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثالث بكلمة بشرط واحد فاذا علق به وقع جملة واحدة

بحث معروف في العطف

وقد قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى ثلثا فقولهما في وقوع الثنتين وهذا كله اذا لم يذكر الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لم يقع الا ثنتان لانه وصف في آخر الكلام بما يعم الولد وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقع جملة واذا قال انت طالق وطالق وطالق ان شاء الله تقع واحدة لان الاستثناء بمشيئة الله تعالى يرفع جملة العدد عندنا خلافا لزفر رحمه الله وهو ان قال انت طالق بدون الشرط الخير الطلاق بدون الشرط الخير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلى قولنا الثلثة تقع على امرأة واحدة تقع الواحدة ههنا فهم اذا ترتب عند الكل فلما جاء بان في هذه المسألة ثلثا متباينة بالواحدة لان الاول قد وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فصادفت ولاية تفويت محل التصرف حين باشر الترتيب بين الاول والثاني من المتكلم اللساني لان الاول والثاني يكفيان ثبتت كلمات وقعت واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عند الترتيب بين المحل فلا يلحق الثالث بدليل انه لو قال بالواو انت طالق وطالق وطالق تقع ثنتان بالاول بالاتفاق فلم تلحق الثالث لانه دخل الواو وفيه وعند الشافعي رح تقع الثالث فيما نحن فيه للان الجمع حرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج عبدين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى بذه حرة وبذه مصلا جواب سوال آخر على علما انا نجد وبعضا اذا زوج فضولي اثنين لم تخصص من تقبل آخرا سواء كان اعتقاد بتعيين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى بذه حرة وبذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بينا فعلم ان الواو والترتب والاصح نكاحها فاجاب بان في بذه المثال انما يبطل نكاح الثانية لان حق الاولى يبطل محاية الوقف في حق الثانية فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان بذا الترتيب انما يفيد لحكم من الاول من الكلام لان نكاح الاثنين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلما تم ان توقف نكاح

الاخيرة على الحرة دهم وغيرها جاز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلهذا يحق للثانية محل توقفي
ان تعلم بفعلها او بقولها وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج بان قال احد الفضوليين للواحد
الاخير تملي نكاحي وقبل اذا اكتفى الفضولي الواحد بكلامين بان قال نوجبت فلانة من فلان
وقبلت منه بنية تعدد العقد بطل قبول الاخيرة على قول غير ابن الزوج لان حكم المسألة لا تقف
عليه لهذا لم يفده شمس الائمة بذا التعديد فان اعتقبا المولى بلفظ واحد بان قال انكحتهما فبطل
كل واحدة منهما ثم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقبا بكلام مفصول فان جاز الزوج
نكاح واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى وبطل نكاح الثانية فلا تحتاج الاجازة حينئذ
اذا كان النكاحان في عقد واحد فاذا كانا في عقدين فان كان مولى الاختين واحدا
فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين ولم تعلم الاسبق على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايتهما
اجاز الزوج جاز وان اجاز هما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج جارية الاختين في عقدين لرجلين
فالزوج فضولية الخبر فقال الخبر بزعمت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجاز هما معا وان اجاز هما معا فرقا
بطل نكاح الثانية هذا الذي جواب اصل مقدر يرد عليه ما قد يرد عليه انه اذا زوج احد صبيا اختين معا في
عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجاز هما الزوج بكلام موصول قال ابزجرت نكاح هذه وهذه بطل
النكاحان كانه اجاز هما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجاز هما الزوج بكلامين مفصول
بطل نكاح الثانية بالشبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان
كلا هما لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره واذا كان في آخره ما ينبيء اوله
بالشرط والاستثناء اذا تأخر جزائي الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليها لا محالة حتى لو قال
لمسلمة نكاح الاخت الاخيرة فغيرها او لما اذ يلزم الجمع بين الاختين ليس بترجيح الاخيرة فلذا توقف
اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال نبه بيان المجاز في

معنی الواو وکان ان یکون بیانا للعطف کان بیان الحقیقة کقولہ اسعد واذالی الغافرات حتی الا الا الاداۃ فالواو فی قولہ وانت حر لیست لعطف ذالک بل ھی عطف الجزء علی الانشاء لمحل علی الحال الحال یکون شرطا وقیدا للعامل فیقتضی ان یتوقف التحقق علی اداۃ الاتف وبہ علیہ ان الحال ہو قولہ وانت عبد لا قولہ واذالی الغافر فیقتضی ان یکون الاداۃ موقوفا علی التحقق الا متوقفا علی الاداۃ وجاب بانہ من باب القلب ای کن حرا وانت موقوف علی الاداۃ فیما من قبیل الحال مقدرۃ ای اذالی الغافر الحال کونک عبدا ای الحریۃ فی حال الاداۃ فکن الحریۃ موقوفۃ علیہ وبان الجملۃ الحالیۃ قائمۃ مقام جواب الامر کقولہ تعالی اذالی الغافر فصر حرا وبان الحریۃ حال الاداۃ والحال وصف فی المعنی والوصف لا یتقدم علی الموصوف فالحریۃ لا تتقدم علی الاداۃ وقد تکون لعطف الجملۃ ہذا ھو المسلم ان تکون علی الحقیقۃ واما ما عن بیان الحال التی ہی مجیئ الشیء مع غیرہ علی المثال المختلف فیہ علی اساسی وجمل ان تکون للجمع زمان ما لعطف ہو المشارکۃ فی الحکم لا یوجب ہذا والمعنی فی مجرد الثبوت والوقوع فلا یجب المشارکۃ فی الخبر تقول ہذہ طالقۃ واحدۃ وثلثا وہذہ طالق وطلقتین فطلقۃ الثانیۃ واحدۃ فقط فلان کلا من جملتین فائدۃ واحدۃ حال الاخری لعطف لیس الا لجمع وساواۃ الکلام وکذا فی قولہ طالق واحدۃ وثلثا ان لک الف درہم حتی اذا طلقہا الاکثر یقع علیہا عندنا خلافا لزفر فان قولہ الف معطوف علی سبق فیکون حالا حتی یکون شرطا ان دخل الطلاق ان یکون بالمال لانہ ان ذکر المال حتی خلعہا وبصیر بینا من جانب فیسقط الثلث عن صبح الواحد والعدد حتی یلزم علیہا وفاؤہ وکان لہا ان ترد وہی تقال انما الحال فیما غیر عاطف وہذا بلا یجب الالف یعنی ان عند ہا ہذہ الواو لیست للعطف کما کانت عندہ بل الحال والحال فی معنی الشرط العامل فیہ کما انما قالت طلقنی والحال ان لک الف فانہا قالت طلقنی ان کان قدیر طلقتہ بذلک الشرط وکان معناہ فی معنی الخلع فیجب الالف فیکون الطلاق

بحث حروف العطف

بالواو والفاء للتعقيب اى لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متصلا به
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث لا يعد
اذ لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا فتستحيل فيه كلمة مع واطلاق التراخى هنا مبنى
على المسامحة الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق
فانت طالق فالثانية ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الا واحدة
او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق الا واحدة
فقط وتدخل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب فى الاحكام
وترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بمائة
وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع اى فبعت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب
بالفاء فيقتضى الاسبقية الا بعد ثبوت القبول بالاقتضاء ولو قال هو حر اوهو حر لا يكون قبولا للبيع
اخبارا عن الحرية السابقة بقبل الايجاب بان يكون انشاء لحرية بعد القبول فلا يثبت بالقبول والاعتاق
بالشك فتدخل على العلل اذا كانت هى امورا معدومة متكونة موجودة بعد الحكم كما اذا كانت موجودة
فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام فى العلة لا يكفى دخول الفاء
عليها الا بما تقدم الحكم عليه فلا تكون محل الفاء هو هذا لانها اذا كانت علة غائبة لكون وجود المعلول
عن العلة فيتحقق معنى التعقيب الكلام فيه لان الاولى ان الفاء فاتت حرا اى ان الفاء
لانك سرعة فى الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الايجاب وبقيت بعده

على مدة فانه متوقف على ما مر الا ان يقال يكون مرادنا بصيرورة الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان ادّيت فانت حر فعلّقنا حريته بالامر بتوقف الحرية على الاداء وتحقيق
معنى التعقيب بالكلام عجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكذلك ان
انما يجعل الماضي بلفظه للاستقبال اذا كانت ظاهرة واما اذا كانت مقدرة فلا
تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقال انشئ اكرمتك وانت تكرم وتستعار معنى الواو في قوله على
درهم قبله درهم حتى تلزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في العقد بعد بيان حقيقته لان العاطف قد
يقدر بعد ما يكون ان يكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين
فلا يتصور فيه التعقيب الا بسبب او جوب في الذمة والحال انه لم يسم شيأ آخر بعد الكلام بالدرهم
الاول حتى يكون وجوب هذا التعقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان في قال
الشافعي رحمه الله التقدير معنى الفاء حتى اكد الما قبلها كأنه قيل فله درهم فله درهم واحد ثم استأنف
بغير واو السكوت ثم استأنف فانه قال انت طالق ثم طالق فكأنه سكت على قوله انت طالق
وابتدأ فقال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في الحكم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة
لان التراخي في الحكم مع الوصل في الحكم ممتنع في الانشاءات فلما كان التراخي في الحكم متعذرا صار
متعذرا ايضا تقديرا ودعت الحاجة الى التراخي في الحكم مع الوصل في الحكم عملا بالفاء لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف بالفاء يصح مع الانفصال فكان الاول هو التراخي في الحكم فقد وقع
الخلاف بينه وبين صاحبيه حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فدخلها تقع الاولى وحدها عنده لان التراخي لما كان في الحكم وكانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر وقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو هذا
الشرط وهو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول ووقع الثانی ولغا الثالث لان الاول استقل بالشرط فلا یبقی کون معلقا بعد ما ملکت
وقال طالق وقع بالثانی فی الحال ثم بما قال طالق لغا الثالث لانہ لم یبق محلا لوقوع
الاول وان کلما انما یوجب التکرار فی الطلاق وجد الشرط ام لا وقع الطلاق حینئذ بالتعلیق السابق لو قبل
افاد کان الترتبی فی الحکم حتی لو قال طالق بل انت طالق بل انت طالق لم تقع الا واحدۃ کما لو قال
لامرأتہ انت طالق ثم انت طالق ثم انت طالق بخلاف الشرط فانہ زائد لا یحتاج الی تقدیرہ وقالا
یتعلقن جمیعا وتبین علی الترتیب لان الوصل فی الحکم تحقق عندہما او لانہ افضل فی الصیاغۃ
فتعلق الکل بالشرط سواء تقدم الشرط او تاخر ولکن فی وقت الوقوع تبین علی الترتیب فان
کانت مدخولا بہا تقع الثلث وان لم تکن مدخولا بہا تقع الاول وانت بائن فلا تقع الثانی
والثالث وہو ما مر فی ابی حنیفۃ رحمہ اللہ فان کانت غیر مدخول بہا فقد ملکت حالا والا کانت مدخولا
بہا فان قسم اجزاء تقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط فلا تسکت علی الاولین
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط وقع الثانی والثالث
فی الحال لما مر ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان کلمت زیدا فانت طالق
فدخلت الدار وکلمت زیدا وقع الثانی فی الحال لما مر ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم قال ان کلمت زیدا فانت طالق فدخلت الدار وکلمت زیدا وقع الثانی فی الحال لما مر
بعد بیان حقیقتہا وجواب سوال مقدر وہو ان الشافعی یقول بجواز تقدیم الکفارۃ بالمال
علی الحنث لہ ان اللہ تعالی حلف علی یمین فرای غیرہا خیرا منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی
ہو خیر فاتیان الخیر کرایۃ عن الحنث ذکر بالفاء ثم یجاب بانہ لیکفر فعلی ان تقدیم الکفارۃ علی الحنث جائز
فاجاب اللہ ان لفظ ثم فی ہذا الحدیث بمعنی الواو لان حقیقۃ الامر قد علیہ الرتبۃ الامر وہی
قولہ فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ فالمقتضی تقدیم الحنث علی الکفارۃ فوجب التطبیق
بینہما بان یحمل ثم فی الروایۃ الاولی بمعنی الواو فیصیر معنی الحدیث فلیات بالذی ہو خیر ویکفر عن یمینہ
فتقدیم احدہما علی الآخر ثم فیصیر التقدیم بحکم تقدیم الحنث علی الکفارۃ وفی الروایۃ الاخری فلیکفر عن یمینہ

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية الامر عند الشافعي فاوجبها بالرواية
الاولى ايجاب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة
بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فكان اعمالا بالرواية الاخرى في جميع الفاظ ثم في
الاولى يعني الواو بمعنى او حقيقة لان المجاز في الحرف غير مرجح من المجاز في الفعل ثم الامر على الاباحة
نحو جاءوا بل الاثبات بشرط ان لا يعرض عاما على سبيل التدارك اي تدارك الغلط يعني انا غلطنا
في قولنا جاءني زيد فقد لم يكن مقصودا انما المقصود ما بدا له ان يتكلم به في الواقع ونفس الامر فاذا
قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود باثبات المجيء للمذكور اولا زيد فرجيء يكون مجيء عمرو مسكوتا
فاذا زدت عليه لا تقتل جاءني زيد لا بل عمرو كان نفيا في حق زيد فاذا جاءني
الاثبات وان جاءني بعض بان يكون ما جاءني زيد بل عمرو يقتل بخلاف النفي اذا عرفت هذا فقول المصنف
الاثبات اي على الوجه في النحو المنطقي مثل اذا قال لامرأته المطلقة ثلاثا انت طالق واحدة قبل
حسين لانكم يملك ابطال الاول فيقال ان تفرع على كونه اعراضا عن قبله تنتفي ان الاعراض
عما ليس بتام يصح اذ كان ما قبلها صالحا للاعراض كما في الاخبار واما في الانشاءات فلا يكون
ذلك فيقع الاول والثاني جميعا اقتضى سياق الطلاق اراد ان ينصرف عن الواحدة الى الاثنتين
فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الاخير ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم يعمل
بالاول والآخر صافح الثلث بخلاف قوله على الف بل الفان جواب عن قياس زفر
فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فنقول بل نقيسه في هذا الاشكال على مسألة الاقرار
فانا اقررنا باخبار هو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيحمل على عموم الطلاق فانشأنا بالاحتمال الذي ادرك
فجاءت فيه ضرورة الداعية على الاصل بها ولكن استدرك بعد النفي في قولهم ما شئ من الكلام
الثابت كقولك جاءني زيد فاذا دخل ان عمرا اتى لم يكن الاسابقه ولا زمته بينما فاستدرك بقولك

لکن عمارتہ ان کانت مختصۃ بمفہوم جملۃ واحدۃ وان کانت مستقلۃ فہی بمنزلۃ کلمۃ واحدۃ
فی الاستدراک ثم ان کان عطف مفرد علی مفرد بشرط وجود الجامع بعد النفی وان کان عطف جملۃ
علی جملۃ یکفی بعد النفی وجود الجامع بینہما اعنی ان العطف انما یصح اذا کان المعطوف
مستقلا فی الافادۃ والاثبات بعد النفی انما یصح عند استیفاء الکلام المنفی والا لکان
المعطوف مستانفا بمعنی ان لکن وان کانت للعطف لکن العطف انما یصح اذا کان الکلام مستقلا
بالافادۃ والاثبات بعد النفی والا لکان مستانفا بالکلام السابق ولا یکون نفی فعل واثباتہ بعینہ بل یکون
النفی باعتبار قید والاثبات باعتبار آخر وان اتحدا بالذات فتدبر ولا یکون الکلام مستقلا
بعد الاستطراد اذا کان بمثابۃ الاستراق ظاہرا فیما بین الاصحاب لم یتعرض لما احتمل الاستراق
عدم الاتساق حاقتہ فقال الا امۃ اذا تزوجت بغیر اذن مولاہا بائنۃ درہم فقال لا
بغیر النکاح ولکن اجیزہ بائنۃ وخمسین درہما ان النکاح یحمل لکن بمثل ان ہذا فی
فصل واحد بمثابۃ بعینہ فان فی ہذا المثال لما قال المولی لا اجیزہ فقد قطع النکاح من اصلہ
ولم یبق لہ حینئذ حتی یقال بعدہ ولکن اجیزہ بائنۃ وخمسین بل یتم ان یکون اثبات ذلک الفصل
النفی بمثابۃ لا ای المرفی النکاح حتی یصح الاستدراک فیقتضی اول الکلام آخرہ فکأنہ قال
النکاح بغیر آخر وضع النکاح الاول الذی حقیقۃ بنکون لکن الاستیناف لا العطف فلو قال
المولی فی جواب الاجیزہ النکاح بمائۃ وخمسین یکون ہذا بعینہ مثال الاتساق فیصیر
اصل النکاح وکون النفی راجعا الی قید المائۃ والاثبات الی قید المائۃ والخمسین فلا یکون نفی
فصل واثباتہ بعینہ واحدا لما ذکرین وقولہ ہذا مراد ہذا القول احد بما سوغہ بعض شراح الاثر
ونحوہ اسلام وقد ثبت طائفۃ من الاصولیین وجماعۃ النحویین فی ان ما موضوعہ للشک مع
لیس بہ بل ان الشک لیس مبنی مقصودا بالکلام قصد تقریبہ للمخاطب وانما یقع الشک فی محل
الکلام وہو الجہل والذہول منہ التخییر فی الانشاء ولو سلم ان الشک مقصود فمقصود

وصحت ہروف الطبع

لفظة الشك هذا الكلام انشائيا يمثل الخ فاذا جعل التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ او لكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة وان كان هو ذا حينئذ فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان الحر هو المتحقق في ايجاب او تعيين ان هذا كان مرادا الى حمل احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للمجمول الصادر عن الله حيث كونه خبرا وحمل البيان انشاء من وجه واظهر ما رأى في وجهين فكذلك البيان في وجهين انشاء من وجه كانه يوجد الحق الآن في وقت البيان فمشترطة صلاحية المحل الان انشاء متحقق لا يكون الماضي محل صالحا لهذا فاذا مات احد العبدين قبل البيان فيقول انه كان مرادا الى القبول الانشاء متحققا لايجاد العتق وتعيين المحل للعتق واظهار من وجه المجمول السابق فلهذا يجب عليه من جانب القاضي الاغفي الانشاء لا يحكم القاضي بان يعتق عبده البتة فاحاصل ان جهته الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من اليمين في البيان وجعلت مختلفين احتياطا في اليمين من حيث قبوله التخيير والبيان في البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين لك لا يصح للتهمة وان بين عبدا معينة اكثر من عتق المال في مرض موته لا يصح لعدم التهمة وافاد خلت في الوكالة لا يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فانه ايضا تصرف مع ولاية شرط اجتماعهما لان اذن في موضع الانشاء التخيير فاشبه الخلع والاجارة فانه لا يصح التوقيت فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين وآجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالف او بالفين لجهالة المعقود عليه والمعقود به مع عدم تعين من احد الخيارين لان يكون من الخيار معلوما فانه متعلق الخ والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قط للان يكون من الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار

في اثنين للبائع والمشتري او للاجير والمستاجر ويكون الخيار اثنا عشر يوما من اثنين من البيع
واثنين من يوم الاجرة والاجارة يرد من الثمن اثنان الثلثة تشتمل على البيد والوسط والردي وطريق
ترك الاجارة ايراد العيب فانه غير مفيد الى المنازعة بين البائع والمشتري فصح استثناء الخيار فيها
بخلاف البيع وشرط خيار فرد الشافعي الاصح قياسا على الهبة وفي الهداية عندهما ان صح التحرير في
المدتين يجب الاقل لعدم دخول في الزيادة وفي الهداية اقبل تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر او مدبر
او مكاتب يجب الاقل لعدم دخول في الزيادة وفي الهداية اقبل تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر او مدبر
ولكن الشرط ان يصح تحرير بين الشيئين بان كان كل منهما داخلا بين النقص والصرف بخلاف الجنس
والنقد فانه لا يصح تحرير بين الجنس والنقد فان لم يصح تحرير بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثل ان قال تزوجتك
على الف درهم او الفي درهم يجب الاقل والاجارة ذات قائمة الزوج في هذا الاستيجار بالنصف ما
قال لانه تسمية الكثير فصار كقول الكثير الاصل في هذه المسئلة ان كل ما يدخل في الكلام لولا الاستثناء
تعتبر غاية الاستثناء وما لا فلا وقد عرف من هذا التقرير ان قيدي النقدين اتفاقي فافهم فرع على هذا الاصل
يجب بيعه بالعبد الا قال فيه مكاتبا قبل منها كاتبه شاء او ابى ويجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لان
الموجب الاصلي في النكاح والاصل ان كل ما يمكن ايجابه بطريق التسمية لا يجب الا بالتسمية ولكن سقط
اعتبار التسمية والاصل في التسمية ان كان مهر المثل اقل من المسمى فالخيار لها وان كان اقل لا خيار لها لان
التسمية انما شاءوا في الكفاءة ليجب اعلاها وقد اسقطت هذه الاشياء عنها فلا يعتبر ما سمى ان في كل كفاءة وقد رضيت
بدون الاشياء كلها وهي الكفاءة ولا في الكفاءة بين من قوم تهم اقل مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية
على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية على مهر قومها مثل ان تزوجت قرشية

مسألة ١٠ اعلم أنه لا خلاف عندنا في أن الصبي والمجنون لا يقام عليهما الحد في حال صباهما وجنونهما وكذلك لا خلاف عندنا أن الحد لا يقام على المرتد إذا تاب قبل أن يقدر عليه وأما إذا تاب بعد القدرة عليه فإنه يقام عليه الحد عندنا وعند جميع الفقهاء إلا أبا حنيفة فإنه قال لا يقام عليه الحد إذا تاب بعد القدرة عليه وقال الشافعي يقام عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه وقال مالك إن تاب قبل أن يشهد عليه عدلان لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد أن شهد عليه عدلان قام عليه الحد وقال الليث بن سعد إن تاب قبل أن يؤخذ لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد أن أخذ قام عليه الحد وقال الأوزاعي إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الثوري إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الحسن البصري إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال عطاء إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الحكم إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال حماد إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الزهري إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال ابن أبي ليلى إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال ابن شبرمة إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال ابن أبي ليلى إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال ابن شبرمة إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد

مسألة ١١ اعلم أنه لا خلاف عندنا أن الحد لا يقام على المرتد إذا تاب قبل أن يقدر عليه وأما إذا تاب بعد القدرة عليه فإنه يقام عليه الحد عندنا وعند جميع الفقهاء إلا أبا حنيفة فإنه قال لا يقام عليه الحد إذا تاب بعد القدرة عليه وقال الشافعي يقام عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه وقال مالك إن تاب قبل أن يشهد عليه عدلان لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد أن شهد عليه عدلان قام عليه الحد وقال الليث بن سعد إن تاب قبل أن يؤخذ لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد أن أخذ قام عليه الحد وقال الأوزاعي إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الثوري إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الحسن البصري إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال عطاء إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الحكم إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال حماد إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال الزهري إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال ابن أبي ليلى إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد وقال ابن شبرمة إن تاب قبل أن يقدر عليه لم يقم عليه الحد وإن تاب بعد القدرة عليه قام عليه الحد

لا اختصاص لهذه الحالة بالصلب بحيث لا يجزيه غيره بل ان شاء الامام الخيار في الاربعة ان شاء

قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذا

الكلام يحتمل فيه فالمراد من النفي حبس لا جلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه

الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر لمجازها على مذهب ابي حنيفة خاصة فقال وكذلك

اي قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان

حقيقة كلمة او ان تتردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل

حتى يتعين الحكم بعد ذلك وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام

وقيل ان هذا وهم لانه تقرر ان نفي العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على

احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز

يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يتردد بين العبدين بقوله هذا

حر او هذا فيجبره القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من

الاهدار لان كلام العاقل لابد ان يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل او وضع لحقيقة مجازا

عما يحتمله ان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور في قوله لعبده هذا ابني اكبر سنا منه حيث جعله مجازا عما يحتمله

بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فههنا جريا ايضا على اصلهما في ذلك

المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف

لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك تكون

بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها

وذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لابد لها من قرينة لان

المجاز لا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما يحنث

مبحث حروف العطف

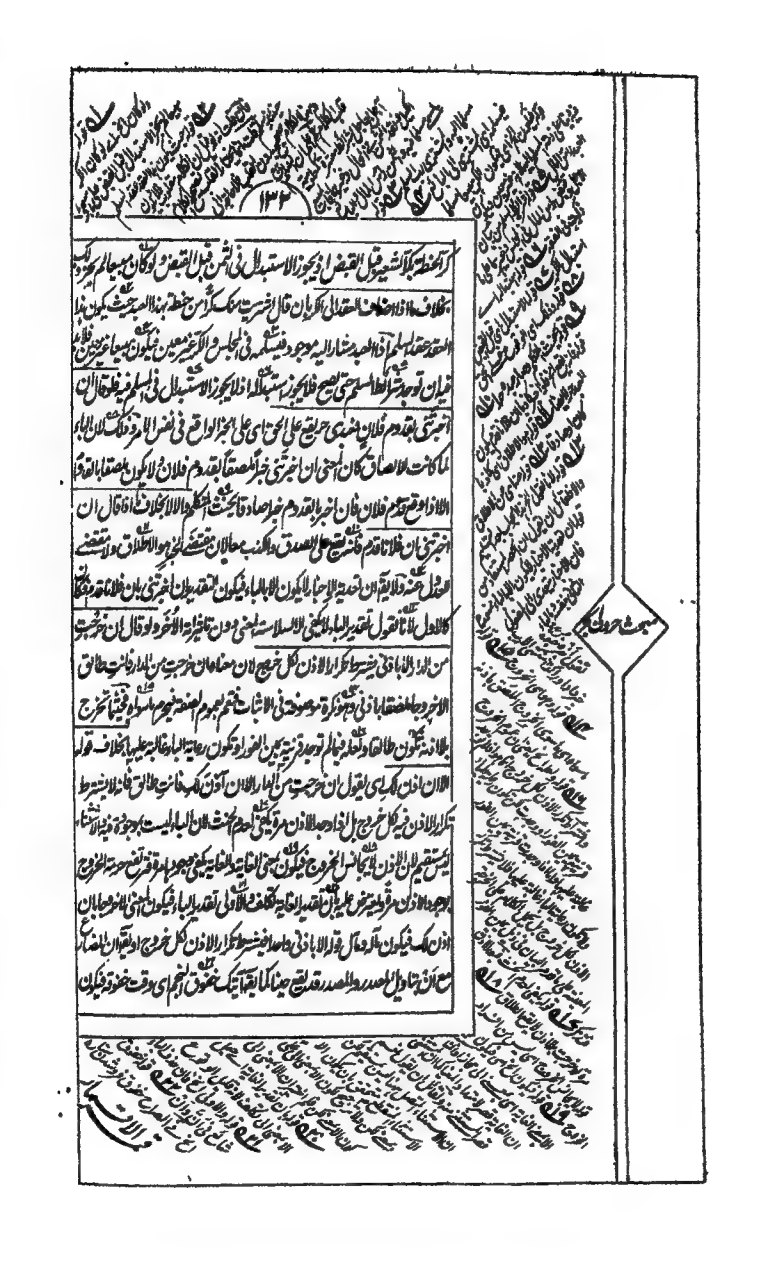
الآمرة مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى العطف وقوله
ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايّا كان
اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا كلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق
حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة
اذ هما كشخص اسم احد ثم لم توجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فيجب الكفارتان
لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم
كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث
على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تحقق في هذا المقام الواو لم يحنث الا مرة
ولم تجب الكفارة الا واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان
يكلمهما مثال لوقوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله
ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم معهما بالواو يجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو
لما حل التكلم الا من واحد منهما فاذا تكلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا تفريع عدم
كونها عين الواو وقيل الظاهر تفريعه في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان
تكلم باو يباح له مجالستهما فافترق اباحة الجمع والواو توجبه فيها احتمالا لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير
على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان فاذا فسد العطف
لاختلاف الكلام وتحتمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان
يختلف الكلامان بان يكون احدهما فعلا او ماضيا او مضارعا او مثبتا او منفيا او فيما احتمل الغاية ليس العطف ان تكون بمعنى
اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية يحتمل ان يحمل فحينئذ تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فهم استعمل

العطف باختلاف الكلامين بمعنى يخرج واو عن معناها ويكون السابق متمما بحيث يصير بمنزلة ضربت
الغاية فيما بعدها بشرط كونها بمعنى حتى اما الان حتى للغاية فيبتدئ بها الغاية كما ان حتى للشروع
في الشيء يوجد الآخر والا ان استثنائي لولوقع حكم يخالف السابق في الاحكام كما ان حكم المستثنى
يخالف حكم المستثنى منه والمعطوف عليه يوجد واحدا فاحفظ فانه يحتج به بين كل من حتى والا ان مناسبة
بحيث يستغنى بها العالم عن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف بلفظ دون الا ان
وان كون الثاني جزء من الاول عند شرطي حتى دون الا ان وتجيء تحقيقي نحو جئتني
لقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او توب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون
معطوفا على قوله ليس لك لعدم الاتساق انظر والاعلى قوله الا ترى شيء وهو ظاهر فلا بد ان يصلح قوله
ليس لك ان يبتدئ غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى والا ان يكون المعنى ليس لك
من امرهم الا افناء شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب عليهم فانه حينئذ يكون لك
طلب الشفاعة او تعذيبهم فيكون لك ايضا بعد ما اشتهر وذهب ان النبي استأذن ربه ان يستغفر عليهم فنزلت
وقيل انه لما شج وجه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله
لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت وفي الله عنه ما اطيبها وابرك
الهداية لهو وهذا جاري على الاصوليين وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف
على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما
ان الله مالك لهم فاما ان يتيب عليكم او يعذبهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان استمروا على كفرهم
وليس لك من امرهم شيء فانهاتت عبد بموت فلا مدخل لقطع طرف من الكفرة في هذا الوجه الذي يخرج قوله ليس لك من الامر
شيء حتى معطوفا على ليقطع او يكبتهم او على ما قبله فكذا الامر ين صحيح كما تدري وحتى الغاية كالى يعني
ان حتى وان عدت اصنافا في حروف العطف فمن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزءا قبلها كما في ملكت السكة حتى رأسها أو غيره خرزا كما في قولهم حتى مطلع الفجر هذا عند الاطلاق
وعدم القرينة فالاكثر على ان بعده داخل فيما قبلها وسيأتي تفصيل الحال في موضعها والتسهيل للعطف
مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف عليه يعقب المعطوف في المذكور والحكم كان الغاية تضيف
المغيا كما تقدم ومنه استثنى الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستثناء من
مرفوع يدبر يظهر حاصلا معنى حالة الكرة والقرعى جمع قريع هو الفصيل الذي نبت قرناه وهو معطوف
على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان ارذل من الفصال المتوقع الاستثناء منها وفيه مثل
يضرب لمن يكرم مع من لا يشتهي ان يكرم بمن هو لعلو قدره وضرائكل في الاسماء وهو هنا في الاعلام
اي بيان موقع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية يجيء الى او غاية يسبق جملة مبتدأة
قال الاول لم تزل سرت حتى ادخلها فان حتى معها بمعنى الى لعدم سرت فيكون من خبر الاول الكلام
كما لو دخل الى ان كان ذلك الثاني كقولك خرجت البصرة حتى خرجت منها فان هذه جملة مبتدأة غير
متعلقة بما قبلها وليس الداخل من الاعراب كان اللام او علامة الغاية ان يجعل الصدر الى العجز و
ان يصير الصدر الآخر دالا على الاول كالسير يدخل الاول المدة مدة مديدة والداخل يصير الاول الى آخرها والى وكذا
خرج السنة جملة يصير ان يبتدأ الى خروج هذا لانها تكون اعلى من ذلك وهذه من هذا لا انتهاء
الى فان هذا شرطان معا فلا يكون حتى للغاية في الفصل فان لم تستقم فللجر زائدة بمعنى اللام كما في
قولهم الشرطان جميعا واحد معا فكون حتى بمعنى اللام كالجار الصبية بمعنى للام بعيدا والثاني قريبا
للمناسبة بين الغاية والمجازاة فان الفضل غني بوجود الجزاء كما ينبغي الغاية بوجود الغاية فان تعذر
بجعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان اخذت لاصيبة لم يكن ح للعطف
المحض مجاز طلبا اي ح بمعنى الغاية بعلاقة ما ذكره بعضهم الاقتضاء والانظر لما في كلام الرضي
ثم ذكر استثناء كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا يسأل الى زيادات اي على هذا القول بعد الفراغ

المذكورة في الزيادات كان لم اضرب زيدا حتى تصيح فضربي حريا بامتثال الغاية التي يعني الى ان
ضربا لمخاطب بالضرب الصلح ان يكون متمثلا الى الصياح بالصياح بالصياح بالصياح انتهاء الغاية ان يتحقق ان الرحمة اذا دخلت على
الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح اولم يضرب اصلا كفت وان لم اكلمك حتى
تعتذر فعندي حريا بامتثال الجازة قالان الاتيان ان صلح للاستدادة بحدوث الامتثال لكن
العقدة لا تصلح انتهاء لها لانها احسان وهو مدفوع لزيادة الاتيان لانتهى فلم يصلح حتى على الغاية
فتكون بمعنى اللام كما اي ان لم آتك لكي تعتذر فان اتاه ولم يعتذر لم تكفت اتاه والعقدة
والعقدة تفضل المخاطب لا اختيار فيه للتكلم وان لم آتك حتى العتذر عندي فضربي سوف يحل
للعطف محض لعدم استقامة المجازة فان العقدة في هذا الامثال فضل التكلم كالاتيان الاول
لا مجازي نفسي في العادة وقد تقبل الكلمة كي اذخل البخت بصيغة المجهول للاعتناء بالعلوم
فتعين ان تجعل مستعارة للعطف وكانه قيل ان لم آتك ثم اعتذر عندك فضربي حريا ان
تم يات واتاه ولم يعتذر اوتاه وتعتذر متراخيا عن الاتيان بحيث لان لا تاخر في الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء الاستفهامية التراخي وقيل كونها بمعنى الواو احسن لان المجوز الاعتماد
الاتصال وهو في الواو اكثر فلهذا لم تكن قولاني انه لابد ان يكون قولا تقدي بل مقاطا لان يكون
مجوزا معطوفا على انك وقيل للباس به لان ما قبله تاسيس حاصل المعنى البيان فتقدير الاعراب
وانتم انه معطوف على النفي دون النفي فساقط لامرين قال ومعناه وقد اجوز به معطوف على مجموع
الكلام السابق كانه قال ولا استهزاء وقد لعطف ثم بعد افراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
الالصاق فاقبل عليه الباء وهو التحقيق به بهذا هم صلما في العقدة والبواقي مجازيا وقيل الصحيح الاتمان
حتى لو قال اضربك بعد بدون حظ حريرة يكون الكلام صحيح الاستقبال به لانه
لما كان دخول الباء وانتم كان العبد مبعاد اكالخطة مثنا فيكون البيع حالا والصحيح استقبال

مسجد خرون الجر



المعنى الاخير وقتالاه وقت الاذان فيجب لكل خروج اذان فاجيب عن الاول بان تقديره الا
خروجا بان لا كلام محمل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يخدش ان حرمت
بالاذان وعلى التقدير الاول الاصح فالبحث بالشك جدا وجيب للاذن كل مخول في قوله
الا ان تخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فستفاد من القرينة الحالية والعفيفة وهي قوله تعالى ان
وكم كان يؤذى النبي الآية وفي قوله انت طالق ان شاء الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره
نت طالق ان شاء الله تعم فلا يقع ولا يرد بان الباء بمعنى الشرط لانا لم يرد فيه استعمال
بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى نت طالق ملتبسة بمشيئة الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعم وهي لا تعلم فلا يقع الطلاق به لكنه معترض عليه
بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى نت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع
الطلاق كما في قوله يعلم الله وقدرته ولو سره وحكمه وفي الجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فبنى
ان الا لتحقق الا وقوعه في علم الله تعم ونحوه فلا نم بمعنى ان علم الله ظل سباع فيه الجهل فيكون المعنى
السببية ووقوع الطلاق به فاعل وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرة او افوقه حتى قرب الكل فعلى
هذا البعض يسمح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم
والظاهر الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس التبعيض الزيادة لان التبعيض
مجاز فالاصار اليه لو كان التبعيض حقيقة وهو ممنوع بل هو حقيقة ايضا بحسب من ازم الاشتراك والترادف وكلاهما
خلاف الاصل كذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة هي الاصل فعلما
وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لانها اذا دخلت في آلة المسح افادت
متعديا الى محله فيفيد ان كل ما ذا قيل مسحت الحائط بيدي فانه يحط محل الفصل ومفعول المراد به كله

تبحث حدوث بحار

واليد آلة دخل عليها الباء فيراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت الحائط او قيل وامسحوا برؤسكم فحينئذ يكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض ثم اختار هذا احدى روايتي ابي حنيفة رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون فعل النبي عليه السلام وهو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا سواء كان بثلث اصابع او بكلها الا ان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليدين في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعطى له ما كان ثابتا في الوجه واليد ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قول عمار في كيفية التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا الا ان يتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته شيء كأنه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يتصل بها لفظ الوديعة بان يقول له علي الف وديعة لم يخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا اداؤه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول مثلا بعت هذا او آجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ان لا يكون العوض فيه صليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على ان المسمى عوضه وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

بحث حروف الجر

فعند هما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة بحيث تملك الرجعة لزمه الالف لان جزاء العوض تسقط على احد اما حتى عند ابي حنيفة الشرطي في هذه المسائل لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل انما العوض فيه عارض فلم يحتمل سببا فكانا فاقا على شرط الف درهم فكان معلقا على الشط قال رضي الله عنه بانه يشكل على ان ابا حنيفة يشكل ان الجزاء لازم للشرط فكيف يكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى المجاز فان قلت اصل الشرط ان يكون متاخرا عن المشروط كما قالوا ومن التبعيض هذا اصل فيها والى هذا اشار الحاكم الجليل في مختصره فيما افاد قال ان شئت من عبيدي عتقه فاعتقه ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة وذلك لان كلمة من للتبعيض وكلمة بعض للتبعيض فيجب ان يجعل البعض عام التقسيم العمل بالدليلين ظلما طلب ان يعتق من شاء من اي بعض شاء فيعتق الواحد منهم وعند جماعة من العلماء خلافا لابي حنيفة كلاهما للبيان كما في قوله ان شاء من عبيدي عتقه فاعتقهم ان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة بقوله لو قال لامرأتي ان شئت من عبيدي عتقه فشاءت عتقه عامة فيه نسبت الى الكلية من جميع العتقة بخلاف ما لو شئت فانه نسبت فيه الشيئة الى الخاطب دون من خاطبه وان لم يعم العتق بعض العبيد كما لو شاء بعضهم فان كل عبد يعتق من قطع لنظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يكون التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي انتهاء المسافة المطلق عليها الخاتمة اطلاقا للجزء على الكل على قول قوم من قاعدة اتباعي موضع دخول الغاية فيما يوضع لا تدخل فعلى قول من كانت الغاية غاية بنفسها اي موجودة قبل الحكم غير مستقرة في وجود الى الغاية فلا تدخل في الاقرار فان الحاكم الغاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل الحكم غير مستقرة في وجود الى الغاية فلا تدخل في الميناء وحمرة الثوب لانها موجودة قبل الحكم بخلاف الاجال المضروبة للديون والثمن

في قرابت هذه اجلت الثمن الى شهر او اجر ظاهر في رمضان الى الغد ونحوه فان كل الزمنة وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا بالكنها وجدت بعد الكلام واخرت ربطوا بما خير متفرقة في وجود اعين الليل قلة متقررة في وجوده الى النار قلما دخول المسجد الاقصى في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مبا الاخبار المشهورة قبل بعض ان ثم تكن قائمة بنفسها فان لم يكن كلاما متماطا للنابة كان ذكرا بالاخراج او راء اقتضى كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام هو الايدي متداول لها الا انها متداول الى الابط فيكون ذكرا بالاخراج او راء اقتضى بنفسها فبطل قال فرخ ان كل غاية لاذخل تحت المغيا وفي بعض غاية الاسقاط اعني غاية للغسل الاصل اسقاط او راء او غاية لفظ الاسقاط اسي تقطين في المرافق تبعي خارجة عن الاسقاط ومنقضية بذاتها بالقرائن فرات هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القرارة وان كان الكتاب تناولا له عمما بالعرف ان علم بتناوله اما وكان غير ممتنع فذكره بالحكم لها فقط فائدة تفصيل كما ليل في الصوم في قوله تم اتموا الصيام الى الليل مثال العالم بتناوله اما الصدر فان الصوم لغة الامساك ساكة فذكر الليل الاتمام الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا كلم الى رجب فان في وخواجب فيها قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها وفي رواية اخرى عنه يدخل الآن اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها والشي هذه غاية الاستدامة والثاني غاية الحكم الى انتهاء وقيت بنفسها خارجة عنه وفي الظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة وافق اصحابنا في هذا القدر والمعنى المتفوق في حذفه اثباتا في ظرف زمان شي الى كون المعبد صوما لما قبل غير فاضل عنه او كونه ظرفا فاضلا عنه فقالا انها سواء الى انه ليصوم جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا الى غد ولم ينو شيئا وقع في اول الغد وان نوى آخر النهار لصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يبتدء بالطلاق جميع اللغة سواء كان بذكر في او بجوابه وقد تقرر ايضا
مينا فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا او اذا جاء غد تقع في اول النهار وان نوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد تقع في اول النهار وان لم ينو وان نوى
آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده وظهر لنا الاصح من المذهبين
وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب الاجزاء بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول
انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح ظرفا لوقوع الطلاق فاما الطلاق اذا وقع في
المكان فكلامنا فيه وذكر المكان لغو لان الغير المفعول اي المصدر بيان يراد في خلاف كذا فيصير
بمعنى الشرط كانه قيل ان سكن وغلت مكة فانت طالق فيتعلق به الطلاق لا بعد الدخول
الى في صيغة الشرط ويؤيده انه لو قال انت طالق مع دخولك الدار لا يقع الطلاق وان نكرا ولو قال
انت طالق فتحتك يقع الطلاق بعد النكاح وما ذكرا ان في الظرفية اورده بتقرير يبين
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال منها اسماء الظروف في المقارنة تارة
للمقارنة بما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة فيقعن ثنتان
سواء كانت موطوءة او قبل التقديم لما في الكون ماقبلها مستقرا على ما اضيف اليه بعدها لانها خبر اي
الكون ماقبلها مستقرا عاضيف اليه بعدها في الطلاق عند محمد فصل اي في كل موضع يقع في المتصل
طلاق واحد يقع في لفظ بعد لفظ طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعدها
طلاق واحد عاما فاذا قال واذا قبلت بالكتابة كانت مقترنة لما بعدها اي اذا قبلت كتابتي من العتق
والبعد بالكتابة بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون
القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فتقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

سبعت اسماء الظروف

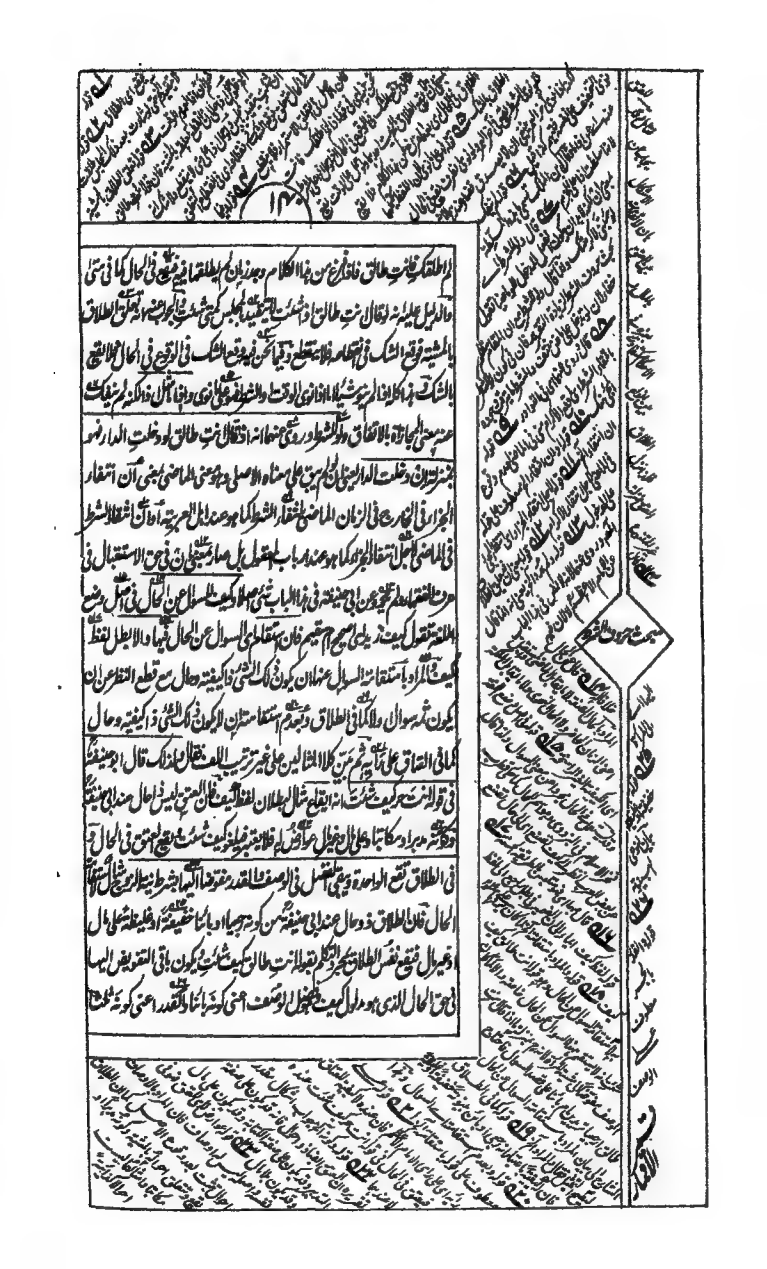
بحث حروف الشرط

بسبقتها واحدة أخرى فتقعان معاني الحال ومعنى الثاني أنت طالق واحدة التي ستمضي بعدها أخرى
فتقع هذه في الحال والأخرى فيما يستقبل واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم تقيد كل من القبل
والبعد بالكتابة بأن يقول أنت طالق واحدة قبل واحدة أو بعد واحدة تكون القبلية والبعدية
صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاق لأن معنى الحال انت طالق واحدة التي كانت
قبل الواحدة الأخرى الآتية فتقع الاولى وقد علم حال الآتية ومعنى الثاني أنت طالق واحدة التي
كانت بعد الواحدة الأخرى الماضية فتقعان معا وتكون كالتي الطلاق واذا في الاقرار فلو قال
لفلان علي درهم واحد قبل درهم واحد وفي الصور الأخر يلزمه درهمان كذا قالوا وعند محمد
فاذا قال لفلان علي ألف عند ملء درهم كان وديعة لان الحفنة تملأ على الحفظ دون الوزن
عند كون الظرف والمقر للمقتبس هو قريب الا ما نة دون المديون فلا يقبل وفيه اذا وصل بلفظ الدين
بان يقول لك عندي ألف من ثمن مبيع لم يكن وديعة وغير مستقيم فصار كالمكره والصبي فيستقبل استثناء الكل
الا ول اصل فيه الثاني تبع فهو ابعد وقيل في الظروف تغليبا للظرف على المظروف فيما يمكن
درهم تام اذ يسع حفنة الدراهم فيكون المنهي على الدرهم الذي مقاديره الدانق فالمستثنى منه شيء
غير معدود درهم تام فلا يصح كان استثناء فيه معدود درهم الا واحدا فهو مقدار سبعين الدرهم
وسمي مثل غير لأنه صفة واستثناء وصفات في الحقيقة لكن لما كان عرفه تقدير بالمثل على
الجملة ليدل القاضي بالصدق في صورة التخفيف ومن صرف فان صل فيها لانه للتسهيل
الا ان الاستثناء المتصل ما كان من الجنس وغيره منقطع وان تأخر ولهذا غلب ان فعسى الكل بحرف الغاية وان كان بعضا
سماه واذا دخل على المعدود وعلى خطر الوجود ليس بكائن الا محالة قالوا تعلق فيما لم يكن على خطر الوجود
بل محالا لا يصح بنية من التأويل لأنه لغو والا يستعمل على حد كائن الا محالة الا التأويل لانه
محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت اسم حالان فيه الشرط

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لا يعلم قطعا الا بعد موت احدهما فانه قبل الموت يكون في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق حتى مات
موت الزوج تطلق وتهر من الميت ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها
لان امرأة الفار ترث بعد الدخول ولا ترث اذا مات موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط
واذا عدمت الحالة الاولى صح الاستثناء بالا ويجاز بمباشرة ما علق بها وما عداه بمعنى
انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال الحال مجازا وتارة على استعمال الاول سببا والطلاق
مسببا كأن جزم المضارع بعد حاشا دخل المضارع جزما وتارة على استعمال كلمات الظروف
من غير جزم ودخول فاء بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثل الاول
شعر وان ملامتي اغضاك عتب فاغضي ✤ واذا الصديق رأى بك خصاصة تجمل ✤ ومثال الثاني شعر
واذا تكون كريهة أدعى لها ✤ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ✤ واذا يجوز بها سقط عنها
الوقت فانها تعارضت الشرط وهو قول ابي حنيفة لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف والعموم
للمشترك تعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند عدم ارادة احدهما تبقى بقيتها تحفظ
وتستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز كما مر في قوله انت طالق ان لم اطلقك
بحال او انا لم اسقط ذلك عن متى ما تلزم المجازاة بها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط
فلك عن ما قام مقام لزوم المجازاة لها وهو قول ابي يوسف رحمه الله ولكن يرد عليها انه اذا لم
يسقط الوقت صار الامر بين الضيقين والمجاز اليها انما تستعمل الا في الوقت الذي هو بمعنى
حقيقة لها والشرط انما تزيد تضمنا من غير ارادة كالبعد المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته
ولم اطلقك فانت طالق لا تقع الطلاق عند الموت احد جالا عند عدم تمام الشرط
وسقط عنه الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احد منهما
وقالا يقع لما مر في مثل متى لم اطلقك لا تحنث جالا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

سبعة حروف الشرط



سورۂ مولانا عبدالعلی رحمۃ اللہ

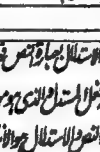
الاسماء اما کانا للکان والاطلاق مما لا یختص بالمکان اصلا فیحمل علی معنی ثبت فلا یقع بالم شاء متوقت شیء علی مجلس خلاف اذا وسمی انعاما بعد الا بمعنی ان تقیید علی المجلس فلیس لها ولو اذا قیل یرد ان علی عموم الزمان کلیته فلا تقیید فیها علی المجلس انما الکلیة بالنسبة الی الاحاد اذا خلاصه ہیچی المکان فالاقرب الحاقها بان الحاله علی مجرد الشرط والا بنیاء ان یحمل عموم المکان متساویا من عموم الزمان فکل دار من بعت دارا یثبت الخیار بقیة حیث سمی الشرط فلو ذلک ذکرت فیما تم بعد ذلک ذکر المجمع بحث حروف المعانی باعتبار الواو والباء والالف واللام کلها تحرف جاء علی معنی الجمیع فقال الجمع المذکور وضعنا بنیاء ان المذکر والاناث عند الاختلاط ولو بنیاء ان الاناث فقط دون الاناث فقط دون المذکر للاناث انما هو التغلیب والاناث عند الاختلاط ولو بنیاء ان الاناث فقط دون الاناث فقط دون المذکر للاناث انما هو التغلیب ایضا حتی عند الاختلاط ولو بنیاء ان الاناث فقط دون الاناث فقط دون المذکر للاناث انما هو التغلیب وعند الشافعی رحمه الله یحمل علی الاناث عند الاختلاط ولو بنیاء ان الاناث فقط دون الاناث فقط دون المذکر للاناث انما هو التغلیب لنا ان کل علامة مخصوصة موضوعة لمعنی بحقیقتها فتناول الاناث لازم الجمع بین الصحیحة والبلیغ ولزم التکرار فی قوله ان المسلمین والمسلمات تخلل الواو بین الآیتین حتی تعلیب المذکر علی الاناث فی القرآن صریحا مستقلا الا فرد ات الآیة فی حق الرجل وقوله الانعم لم یقولوا فی الجمع المذکر والتغلیب باب وسع فی القرآن ان ذکر علامة التانیث بنیاء ان الاناث خاصة لان الرجال لا یکون بنیاء لا معنی حتی یرجل فی تغلیب الانثی معنی قال فی التکمیر اذا قال آمنوا علی فلان وبنیاء ان الاناث بنیاء ان الفریقین لان الجمع المذکر بنیاء ان الذکور والاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوا علی بنائی لا بنیاء ان الذکور من اولاده لان الجمع لو ثبت لا بنیاء ان الذکور علی سبیل التغلیب ولو قال علی بنی تمیم لسوی البنات والاثنین لان الجمع لو ثبت لا بنیاء ان الذکور عند الاختلاط تغلیبا ودون الاقل فلا یعم التغلیب لخبر کره الاثنان علی سبیل الشهر الترتب کان الجمع ما فوقهما الصحیح فالمراد بالجمع ما فوق الواحد حقیقة کان او مجازا فیه علی ان الصحیح یحتج مع کل

من الحقيقة والمجاز فكما انها قسمان منها ما كان ظهوره من جهة الاستعمال فهذا صاحبه الى قيد
يخرج البيض والمقصر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهوره بها بقصد المتكلم والقرائن المحتملة
حروف الطلاق الظاهر انها شائعة لان المصرح من الحقيقة فانها حقيقتان شرعيتان في ازالة القيد
والنكاح بحيث لا يمكن ان يكون انها شائعة لان الحقيقة والمجاز اعتباريتان لانها مجازان لغويان
في ازالة الملك وحقيقتان شرعيتان فيه بدليل قيام الملك فلم يتعين الكلام وقيامها مقام صفاتها
المقتضى من غريزة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول انهم
فجرى على لسانه انت طالق تقع الطلاق ولو لم يقصده ولهذا قوله اربعة انت شريت انا الكناية فما
استعمر الارادة بالفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فانه قرينة على ان الكناية تجمع من حقيقة والمجاز
والمراد بالاستتار ما لا يستتر بحسب الاصل بالاستعمال الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءه بحسب
عارض فكون قولي في الصريح او قلة في الكناية عوارض اخر لا يضر فانك لو نويت صريحا في كونه صريحا وكونه
لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيها على الاستعمال وهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية
ولو المستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كما
الكناية واما اذا نت فان كلها صريحة لتعينها بالمتكلم على طريق الاستتار والخفاء ولو لم اعرف
المعارف عند التعويذ لم يقصر كونه كناية الان ذلك شيء خرج هذا ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقال ان نت فقال ان نت ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر ما ذكر
فلكناية الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يحتاج العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم
لكونها مستترة المراد فلا طلاق في انت بائن الا بنية او دلالة حال ولم يكن شيء قائما مقامها كما لا دلالة حال
الغضب في مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها لانها احتجبت بوجوه ابواب ال
مقدر وجوهها فلتقرر ان الكناية استتار المراد بحيث لا يعلم ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

وبتہ وبتہ وحرام وخرام کلہا معلومۃ المعانی وستعلمت فیہا امر تحقیقہ تسمو کنایۃ فاعلم ان
تسمیتہا کنایۃ انما ہی بطریق المجاز لان معنی کل واحد معلوم لا ابہام فیہ ذو معنی البائن واضح
لکن لا علم ان اتی ثلثا من الزوج او من العشیرۃ او من المال او الطحال فاذا نوی بہا بائن
معنی زال الابہام فکان عاملا بوجہہ ولذا تقع الطلاق البائن بہا ولو کانت کنایات حقیقۃ
لکانت من قبیل ان یرد کلمات بائن ویراد بہا ثلاث طالق فتقع الطلاق الرجعی اعتبر علیہ
بیان الکنایۃ ام کان معناہا المراد بہ مستترا الاعناہ المعنوی ہہنا کما ان البائن وان کان
معناہا اللغوی ہو انما لکن معناہ المراد بہ مستتر وہو انہا بائن عن الزوج فکلمات کنایات حقیقۃ ولذا
قالوا انہا کنایات علی مذہب علماء البیان دون الاصول فان الکنایۃ عندہم ان
یترک التلفظ بہ المراد معناہ الموضوع لہ الامر بحیث انتقل من حیث تعقل منہا الی لازمہ کما فی
طویل النجاد یرید بہ طول النجاد الامر بحیث فانتقل من حیث تعقل منہ الی لازمہ الذی ہو الطول
القامۃ وہہنا کذلک فان بائنا محمول علی معناہ الامر بحیث ینتقل منہ الی لازمہ وہو الطلاق بصفۃ
البینونۃ عندہم البینونۃ وہو ایضا لا یخلو من خدشۃ فتامل الا عندی وتتبرئی رحمک اللہ انت واحدۃ
استثناء من قولہ وان کانت بدائن یعنی ان بالفاظ الکنایات کلہا بدائن الا ہذہ الالفاظ الثلثۃ
فانہا رجعیۃ مالم یرد بہا وقوع الطلاق فیہا فقد یراد بالبائنی قولہ عندی فانہ یحتمل عندا ودیعۃ علیہا
ویحتمل عندا دین فیصدق للقرن عن العدۃ فاذا نوی بہا وقع الطلاق الرجعی فان کانت مدخولا بہا
یثبت الطلاق اقتضاء کانہ قال عندی الی طلقتک فالتقی ثم عندی وطئی طالقا ثم عندی
فتقع الطلاق وتجب العدۃ وان کانت غیر مدخول بہا لم تجب العدۃ علیہا اصلا فتجب ان
یحمل قولہ العدتی استحسانا عن قولہ لکونی طالقا فالتقی فقد ذکر اللہ السبب بإرادۃ السبب و
ہو جائز اذا کان السبب سببا بالسبب الاجتہادی الاصل وبالذات مختص بالطلاق

بحث الکنایۃ

مبحث الکنایۃ



فی تقسیم الرابع فقال ھ الاستدلال عبارۃ عما یصح فھو الی نظیرہ بتعریف الکلام لما تعدد الاستدلال
من اقسام نظم تسامح الاول المستدل الذی ھو من اقسام الکتاب بوجوہ ثلاث عبارۃ فاصل عاشت
بوجود حکم اثبت لعبارۃ النص والاستدلال حمل الانتقال من الاثر الی المؤثر خاصۃ الحکم علی غیرہ
ھذا والنص ھو عبارۃ القرآن اعم من ان یکون فصلا وظاھرا او مفسرا او خاصا او غیر ذلک
شائع وھو فی الفقہاء من غیر نکیر وقد جاء فی التعریف جعلوہ ما سیق الکلام لاجلہ دون ما سیق لہ
والمعنی ھو کل ما تعمد احمی الاستناد دون کل الخوارج فیصیر حاصل المعنی قولنا انتقال الذہن من
عبارۃ القرآن الی الحکم الذی سیق الکلام لاجلہ بواسطۃ ظاھر ما سیق الکلام لہ دالا اولی من ھذا السوق فیہ ما یلی
فی النص فان السوق فی النص لا یکون مقصودا اصلیا فی عبارۃ النص فان کان مقصودا اصلیا
فاذا تمسک بہ للبراءۃ النکاح بقولہ تعالی فانکحوا ما طاب لکم کان عبارۃ النص فان لم یکن اصلیا
فیدخل ظاھر الخلاف الوجود فیہ نص فیہ وھذا الاستدلال بشارۃ النص نحو العمل ثابت بظاہر الآیۃ
غیر مقصود ولا سیق لہ النص ولیس بظاہر من کل وجہ فخرج بقولنا شامل العبارۃ والاشارۃ ولکن یخرج
بقولہ لانہ لیس ثابت بالنظم بل بمعنی النظم وقولہ الغیر یخرج بہ المقتضی لانہ لیس ثابت بنفس النص
والمعقول قولہ لکن غیر مقصود ولا سیق لہ النص یخرج بہ العبارۃ لانہا مقصودۃ وسیقت وقولہ لیس بظاہر
من کل وجہ زیادۃ تاکید فی اخراج العبارۃ وقولہ یصح لتعریف فان الیمین مما تجاذبہ الیمینی انہ فاز
من وجہ دون وجہ کما اذا رای انسان انہا تصد نظرہ ومع ذلک یمینی ان کان عن یمینہ
وشمالہ یمینی عینہ من غیر التفات وقصد فالاول بمنزلۃ العبارۃ والثانی بمنزلۃ الاشارۃ فکونہ
علی الوجہ الاول من وکونہ علی الثانی مثل العبارۃ والاشارۃ سماھما بہ بین ما یصل الی الواقعۃ المذکورۃ
فی قولہ تعالی والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین فان کان المراد بہ ایجاب الرضاع فقد ثبتا
الاصل نازہ جہۃ وھو ثبوت نسب مکتوبۃ فلا صلاۃ لہ نزیادۃ وان کان الاصل ثابتا مرۃ اولا مرۃ حمل علی ان مطلقات

مبحث اشارۃ النص

لقد الاجتهاد اعلم ان عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول الا الاستدلال
النص فالعمل باثبت لكن هذه مسامحة تقديرية من فخر الاسلام حيث يذكر العبارة الا
وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام نظم حقيقة وتارة اثبات بالعبارة والا
هو من صفات الحكم والاضيرة فيه بعد وضع المقصود على كل تقدير حيث من فرق بين
العبارة والاشارة فيما يعلم المراد بمعناه اللغوي الموضوع له بل معناه والاشتراك كالايام من التأليف
وقوله لغة تيسيرا عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والظروف لانها ثابتان شرعا وعقلا وقوله
اجتهادا تأكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة على خفية
يكون هذا القياس خفيا الا يخفى على الاقيف على الاجتهاد الدلالة فقط فيه فما كل من كان من اهل الاجتهاد
والقياس كانت هي شرعة قبل شرع القياس ولا ينكر القياس لانه كالنص عن الناقيف فيقف
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال السابق والاول ان يقول لحرمة الضرب الذي
يوقف عليه من النص عن الناقيف المقصود وهو صحيح يعني ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف منهاه وهو مع
النص عن المكلم باف فقط دون ثابت بعبارة النص معناه الازم الذي هو الايلام دلالة بل
باثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والاشتمة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات وانما
كانت ثابتة بالاشارة الاعند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية
الاشارة اولى عند التعارض مثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانها اوجب
الكفارة على الخطأ بعبارة النص وهو اولى حالا فالاولى ان يجب على العامد وهو اولى حالا
وبقياسك اشاشي في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول لا معارضة قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه دل بالاشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ لو
اتم الكفارة ولا يقبل منه كل لذكر فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم والاتصال لو كان كذلك لوجب

علیہ الدیہ ولقصاص لانا نقول ذلک جزاء بالحال اما جزاء الفعل فوجوب الکفارۃ فی الخطاء ونحوہ
فی العمد وسقوطہ ذلک فاقتصاص ثبت بنص آخر فلا یصح اثبات الوجوب والکفارات بدلالۃ النص
دون القیاس الا تری ان الدلالۃ تنفیہ والقیاس یثبتہ فکیف یصح اثبات الوجوب والکفارات
بالاقل دون الثانی فہذا فاما کان القیاس ایجابہ مستبقیا دراۃ فاکان ایجابہ منصوصا علیہ
الدلالۃ فی النفیہ یوجب الاثبات فمثال اثبات الوجوب بالدلالۃ اثبات عدۃ الحرۃ علی غیر المدخول بہا
ثبت علیہ العبارۃ قال عز وجل لا نکاح لہن علیکم فی عدۃ تعتدونہا وصحابی قلل من کان لہ مدخول بہا
وکن ثبت الوجوب علی کل من مس بحرام فرضا واجبا بالدلالۃ قال اللہ تعالی ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم
قولہ تعالی ولا تقربوا الزنا فی الارض فساد ومثال اثبات الکفارات بالدلالۃ اثبات الکفارۃ علی
عمدۃ وطئت عمدا فی نہار رمضان بدلالۃ النص وہو فی الاعرابی حین جلس فی رمضان جامع اہلہ
کل من افضل الجماع معاونۃ بدلالۃ انہ اذا وجبت علیہ الکفارۃ فنساء وصومہ بالدلالۃ اعلی فخصوص اہل
اثبات الکفارۃ علی من اکل وشرب عمدا بدلالۃ ہذا النص الوارد فی الجماع بالدلالۃ انما وجبت
الکفارۃ لانہ افسد الصوم فاستوی فیہ الاکل والجماع فقلنا کل ما فیہ افساد الصوم من الاکل والشرب
والجماع یوجب الکفارۃ وغیرہ مختص بالجماع والشافعی انکر ہذہ الدلالۃ وقال انما تعلق وجوب الکفارۃ بالجماع
عندہ لیس لافساد الصوم بل الجماع فقط وہذا فاسد قالوا ان ہذا الحکم فی الدلالۃ اکمن
قلنا الشافعی لم یفرق فلیس الامر علی ما قال لسان فکان منبغی ان تجب فی الاصل من غیر کفارۃ
واثبات ہذا الحکم بخصوص لان ہذا عموم ورد لخصوص من عوارض الافطار فہی لاقوم خصوص
الافطار فاما وجوب العدۃ کالاداء فمثل اذا وجبت کفارۃ عدۃ الحرۃ الاکمل ان یکون غیرہ بیان فی حرمۃ الاداء
ولم توجب الحرۃ شیئا فما وجبت العدۃ وجبت الحرۃ والاداء ہو یجاد الاثبات بالاقتضاء فہو فی الاصل
النص الا بشرط تقدیر سقوط ذلک الامر بالاقتضاء النص لصحۃ ما تناولہ اقتضاء فصار ما ثبت بالاقتضاء

بالمقتضى في هذه العبارة فيجب ان يكون الثابت بالنص مقتضى المقتضى لئلا يلزم اتحاد المقتضى والاقتضاء وهو على معناه ويكون المعنى وما ثبت بالمقتضى فحالم يجعل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر مقتضاه النص لصحة ما تناوله ضمنا او اقتضاء اي يقتضي صفا في النص بشرط الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدم بالاضافة اي تقدم من تقدم بالمضي فلو كان تعريف المقتضى الحكم الثابت بالنص بتخالف قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيا ان الكلام يكون حينئذ بمعنى المقتضى فهو تعريف الحكم الثابت بمقتضى المقتضى وقد تقدم صنعة فعل النص وليس مرادا هنا الحكم الثابت بمقتضى النص فالحكم ليجعل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص المقتضى فان ذلك الشرط امر مقتضاه النص لصحة ما تناوله ضمنا اي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضي لزوم تعريف الحكم الثابت بمقتضى النص المقتضى وقد تقدم صنعة فعل النص وليس مرادا هنا الحكم الثابت بمقتضى النص فالحكم ليجعل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص المقتضى وهو دال على الحكم مع كون قوله فان ذلك امر دليلا على القول الا بشرط تقدم ويكون حل قوله فالحكم ليجعل النص حل قوله فالثابت بوسط قوله فضا بفاء الاخلال بارتباط بناء على انه ان يجيء بالفاء الذي هو مذكور ولا الذي هو محذوف بلا حذف يعني ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقولك ان كلمت زيدا فانت طالق فالمقتضى بيان ان لفظ ان كلمت طالما لا يتغير باتي الكلام عن مقتضاه بالنظر الى معنى تعليق الطلاق بالكلام فاذا قطع الكلام عن مقتضاه الى قوله واسأل القرية فانه قرينة لفظ الاهل في قوله واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل فيتغير اعراب القرية من النصب الى الجر لان المقتضى اقتضاه قوله تعالى فضربناه اضرب بعصاك البحر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانا ان قدرنا فضربه فانشق البحر فانفجرت لا تتغير الكلام بالباقي بتقدير ومع انه محذوف بقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان قدر البيع يصير عبدا مأمورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبول ذلك امرا باعتاق عبد الامر وان قدر قبول العوض يصير

ان المقتضى شرعى والمذكور لغوى واشاره الى ان المقتضى المطلق هو الايجاب دون القبول والاقتضاء بالمذكور فان المراد فيه المذكور لغة بقرينة فالمذكور في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة قلنا الشارع والدلالة والاقتضاء ليس شيء منها خارجا عن الامر بالتحرير وقوله تعالى الا بالامر بالتحرير تكفير متضمن لملك الغير فانه ذكر ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله فحرروا رقبة فانه متضمن لملك الغير فانه ذكر ولم يذكره قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق العبد وحده الغير لا يصح فتحرير رقبة متضمن حكمه لكم يعني ضمنا وهذا لملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمتضمن وقول المؤلف او عن عبدك عني الف فانه متضمن معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكل بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء ظاهرا فيثبت شرائط نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول والاجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط قبضه شرائط الاعتاق من كون الامر مكلفا فلا لاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بخمر فكر الالف فانه يقتضي البيعة كما ان الاصل المقتضى البيع يستغني هذا البيعة عن القبض كما يستغني البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فما اصل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع ما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في البيعة فانه لا يحتمل السقوط بحال اثبات سنة كما ثابت بدلالة النص لا عند المعارضة اي بحسب الاولى في ايجاب الحكم لمقتضى الكلام مع ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة ثم كفوه ثم صلوه ثم صلوه فانه يدل بالدلالة على ان الكفر لا يجوز فصل النجس لغير الماء من المائعات لانه لما وجب الغسل بالماء مقتضى صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكنه يعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز بغسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرف كل احد هو التطهير وذلك يحصل بجميعها الا ترى ان من لقي الثوب النجس لا يأخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

فصل نیۃ فیہ بخلاف فی اطلاقی نفسک فانت بائن علی ما تحلف التخریج بھی تخریج طلقتی نفسک
فی صحۃ الثلث علیہ وہ تخریج یکا نت بائن بنتہا علیہ وہ اما تخریج بطلقتی نفسک فانہ اجمل
علی الصحیح رجعیۃ وہو لفظ فرد یقع علی الواحد وتحمل الثلث عند النیۃ فہو من قبیل مقتضی حتی لم یجز فیہ
العموم واما تخریج کانت بائن فہو ان البینونۃ نوعان غلیظۃ وخفیفۃ فالخفیفۃ دنوی الغلیظۃ وہو الثلث
فقد نوی حقیقۃ فقضی ولا یکون ہذا من العموم فی شیٔ ولا یتصور مثل ہذا فی طلقی نفسک لان
الطلاق انما یشمل علی الافراد من الواحد والاثنین والثلثۃ الا علی نوعی الغلیظۃ والخفیفۃ سرفاد
قیل سنی قولہ علی خلاف التخریج کان تخریجہ بما علیہ وقد تخریج الشافعی علیہ وہو ما یقال
تخریج الشافعی ہو ان کل لفظ یقتضی بجری فیہ العموم فنیۃ الثلث منہ لما کانت نیۃ
الی صفۃ ہی منحصرۃ فی الاربع ای العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء وکان من حواہ من
العلماء یسکون بوجوہ اخر ایضا سوی ہذہ اورد المصنف صلہ بعد ذلک تحقیقا وبیانا فی ما
قال فصل التخصیص علی الشیٔ یاسمہ العلم یدل علی الخصوص عند البعض ہذا وجہ دخل من اوجہ
الفاسدۃ ای الحکم علی العلم یدل علی نفیہ غیرہ عند البعض والمراد بالحکم ہہنا ہو اللفظ الدال علی
الذات دون الصفۃ سواء کان علما او اسم جنس یا لبعض ہو بطل الا شترۃ والمراد بالعلم ہہنا ہو الذی
مفہوم اللقب نحو زید والاصل فیہ ان ما یفہم من اللفظ ما ان یفہم من نفس سماع اللفظ وہو المنطوق او لا وہو
المفہوم والمفہوم ان کان مفہوما موافقۃ وہو ان یفہم من اللفظ حال السکوت عنہ علی وفق المنطوق وہو مفہوم
الموافقۃ وہو ان یفہم منہ حال خلاف ما فہم من المنطوق وہو ان فہم من سماع العلم الاسمی مفہوم اللقب و
ان فہم من شرط او الوصف سمی مفہوم الشرط او الوصف علی ما یاتی وانما شترطوا ان لا
نظر لہ لویۃ بالسکوت عنہ او ساواتہ للمنطوق والا یخرج مخرج العادۃ ولا یکون السؤال بحادث
ولا الکشف وجہ اوفہم ولا یفیدہ فائدۃ اخری ح تعین النفی عما عداہ کقولہ ما فی الدار من الرجال

سبت شاہد الحق شد

فاما الاول المنفي والمراد انتفاء المنفي فلما كان مفاد النفي من الذي فهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم المني ودفعوا خروج المذي قبل الانزال بهم كما نقول لاهل اللسان فلعله يدل
على انتفي عما عداه واما ضمه ذلك عند نافيدل عليه بمعنى انتفي عما عداه الا بدليل اخر الكفوا الكلاب في
قتله محمد سئول الله لا نرضى ان لا يكون غير محرم وصلوا وذلك كقولنا ثلثة ايام كان مقروناً بالعدد
اطعم اثنين فيه رطلاً من تمر فيجزيه بينهما وقال ان كان مقروناً بالعدد نحو قوله خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم الحدأة والغراب والكلب العقور والحية والعقرب تخ فيدل على انتفي عما عداه
البتة والاظهر فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص بزيادة اهتمامه والاضافة بشانه وذلك
لكن فتى الناشرون بانفي الروايات يدل على انتفي عما عداه دون الخطابات حتى قال صاحب
الصلبة ان لفي الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تجيس فضع او قرع ومثل
هذا في كتابه كثير وانا بهم كلا من انتفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكذلك في كل الدلالات
فنقول لان النص لم يتناوله فالتكليف يوجب نفيه او اثباتاً الى يدل على السكوت عنه فلا تكليف يوجب
الحكم عن شيء انتفي والاثبات فاذا ثبت ما ذكرت جاز ان يقصد سكت عن عمر وغلا يدل على نفيه واثباته
فائدة التخصيص ان تأمل المتفقهون فيه فيقولون الحكم في غير ما يقاس على ما ذكر في حيه الاجتهاد
ثم اجاب عن سئلة العلم للانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستدراك الى سئلة
من الانصار على عدم وجوب الغسل الا بالاكسال انما كان بحرف الله الذي هو الاستدراك
عند هم دلالة العدد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الذي فوجب ان التخصيص الشيء يدل على
انتفي عما عداه وتبرعلينا ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل الا بالاكسال سواء كان
بالاعلام او بالتخصيص فمن اين لكم ايجاب الغسل بالاكسال فاجاب قال واعندنا هو كذلك فيما
يتعلق بعين الماء غير ان الماء ثبت مرة حياتاً وطهوراً لاحتمال ان عند ذلك الحكم ثبت في الغسل

الذی یتعلق بالمنی ای تخریج الغسل الذی یتعلق بالشهوة منحصر فی الماء فلا یخرج الغسل الی الحیض
والنفاس لان وجوبه لا یتعلق بالشهوة ولکن الماء علی نوعین مرة یکون حقیقیا بان ینزل فی
نفس الامر فی النوم او الیقظة بالوطی او بغیره ومرة یکون بالآلة بان یقام التقاء الختانین
مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه یتغیب عن بصره ولعله لم یشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام
المسبب واوجبنا الغسل علیهما والانتشار احتیاطا او الحکم اذا اضیف الی مسمی بهذا ابتداء وجه ثان
من الوجوه الفاسدة وهو یتضمن مفهوم الوصف والشرط یعنی ان الحکم اذا اسند الی شیء موصوف
بوصف خاص او علق بشرط کان دلیلا علی نفیه ای کان کل من الوصف والتعلیق دالا علی
نفی الحکم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعی رح حتی لم یجوز نکاح الامة عند طول الحرة ونکاح
الامة الکتابیة لفوات الشرط والوصف المذکورین فی النص وهو قوله تعالی ومن لم یستطع منکم
طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات ای من لم یستطع
منکم زیادة وقدرة ان ینکح الحرائر المؤمنات لاجل زیادة مهرهن ونفقتهن فلینکح
مملوکة من مملوکات ایمانکم ای ایمان اخوانکم اذ لا یجوز نکاح امته اصلا من فتیاتکم المؤمنات
فالله تعالی قد نص علی انه ان لم یستطع الحرة فلینکح امة ثم قید الامة بالمؤمنة فعلم ان الوصف
والشرط جمیعا حکمنا ان طول الحرة مانع عنه وان الامة الکتابیة ایضا لا یجوز نکاحها للمؤمن لعدم
مؤمنة وعندنا جاز نکاح الامة الکتابیة والمؤمنة علی طول الحرة وهو مع جمیعا وحاصلا ای حاصل
ما قاله الشافعی رحمه الله شیئان الاول انه یحمل الوصف بالشرط فی کونه موجبا للحکم عند وجوده
وغیر موجب عند عدمه الا تری ان من قال لامراته انت طالق راکبة فکانه قال انت طالق
ان کنت راکبة فکما ان الطلاق یتوقف علی الرکوب فی صورة الشرط فکذا فی صورة الوصف
والثانی انه اعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب ففی قوله ان دخلت الدار

بحث الوجوه الفاسدة

فان طلاق السبب واقع ان طلاق والحكم يوقع طلاق والتعليق الشرطي عني فعل الدار
انما عمل في منع الحكم دون السبب قال نذر مضحا ولا مرد ولا تحقيق هاهنا يوقع الطلاق فيكون
عدم الحكم لاجل عدم الشرط اعدما شرعيا لا حسيا على فاتفق الحكم ما تنفاء الشرط ضرورة
ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القتل بالدخول فانه لو شرع في الدار تقع واما يوقع
الزام سقوط وتصح تعليقه هذا الحكم العدم الى غيره ومن تحالفي فجمع حتى اجل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فخرج به الرد الشافعي بهاي اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
وان الملك فانت حرة فيطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق
وانت حرة ولم يتصل به الصادق المحل فيصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق وهو الحال الاتفاق وجوز التنفيذ بالمال قبل الحنث فخرج به آخرا اي اذا
حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يجزء عنده ويتعجبا بعد الحنث لانه
قد وجد السبب هو اليمين فعنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط
معتقد وكانا قال لمحالف ان حنثت فعبدي حر كفارة يمين فاذا وجد السبب تتم الحكم مرتبا عليه و
عندنا اليمين سبب لليمين وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث وكان الحنث سببا لوجوبها والتأخير بالمال
لان نفس الوجوب يتنك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالشمس لاجل ثبت نفس وجوب بصيرورة المدة
ولا يثبت وجوب الاداء ما لم عند حلول الاجل حتى الكفارة المالية ايضا لكن ان ثبت التخيير وجب
ما كلف وجوب الاداء ما لم يكون بعد حنثه بحلوف به في فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب
الاداء فيكون حنث بعد الحنث ونحن نقول هذا فرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في
حقوق العباد وانما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون لبدني لا ينفك نفس الوجوب
عن وجوب الاداء وعند المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

سبب شاء وجوب الكفارة

الدار فانت طالق فكانه قال انت طالق عقيب دخول الدار فتعين وجود دخول الدار بوجود الكلم
بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا ثبت الا في محله وهذا دليل على ان الركن
وهو انت طالق لكن لا يوجد المحل بان اشترط حال بينونة بين المحل فبقي غير مضاف الى شيء
غير متصل بالمحل وبدون الاتصال الى المحل لا يتحقق سببا فاذا كان كذلك انعكس حال
التعليق فصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق
او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يتعلق بالمحل فاذا وجد
النكاح والملك فيكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس بهذه الصورة في محله
وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لم تنعقد الا لتبر تكفير فكيف يكون سببا للحنث فلا يتحقق
التقديم على السبب في صح ان عدم الحكم عند ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون
عدم الشرط عدما اصليا الا قيد ي الى غيره وبهذه الكلمة الخلاف بيننا وبينه الا ترى ان
قبل دخول الدار اذا قال انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر تقع بالاتفاق
بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب ويحكم حيها الا ما من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات والقبول التعليق اذ به يصير قمارا
فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون فاعلا لحكم فقط دون السبب لبقاء الشرط حتى لا يملك الامكان
وقد تقرر الخلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رحمه الله يقول ان الكلام هو الجزاء
والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت خولك الدار فهذا التقييد يفيد حصر الطلاق
فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رحمه الله يقول ان الشرط والجزاء كلاما بمنزلة كلام واحد
يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن بيان التقدير فلا يدل على الحصر وهو مذهب
اهل المعقول ولم يذكر احدهما عن الوصف فان الجواب عن الشرط جواب عنه وانما وضع

وشهرته دون الوصف بحجاب فلنا اذا بان كون اتفاقيا كقوله فانه وما بكم النعمة فمن الله
بحركم داود طعامهان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى ان كنتم خيرا تعلمون فتحاكم الموصوفات واحدا ان يكون بمعنى احد
كقوله الساحق والزاني والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمطلق محمول على المقيد
لتواردهما على شيء واحد اتحاد السبب والحكم فوجب الحمل كما ذكرنا في الرقبة المؤمنة
بالاثبات والمقيد هو الشرط للاجزاء صفة منه فاذا ورد اداء سائمة مطلقا حمل
على المقيد اي يراد به المقيد ان كما في حادثتين عند الشافعي رحمه الله ان كانا في حادثة
واحدة هو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى وظهر مما لم يذكر في المتن هو ان كفارة
فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلاث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول
والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رحمه الله يحمل التحرير والصيام
عليه بقوله من قبل ان يتماسا اتفاقا ونظير ما ورد في حادثتين هو قوله تعالى كفارة القتل و
سائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد هو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة
الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رحمه الله يقول ان
قيد الايمان مراد فيهما لان قيد الايمان زيادة وصف بكبرى مجموعي بشرط فيجب النفي
عند عدمه في الخصوص مكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة وسيجيء انما
ان لم يكن مؤمنة لا يجزئ في كفارة القتل بناء على ما هو من اصلان الشرط والوصف كلاهما يوجب
النفي اذا كم عند عدمها واذا ثبت هذا في النصوص فوجود حكم شرعي كل عليه سائر الكفارات
بطريق القياس الشرعي الباقي كونها كفارة وذا معنى قوله في نظير ما من الكفارات نحو صوم
بعض اصحاب الشافعي كل عليه بالطريق القياس وهو معروف ثم عرض على الشافعي رحمه الله كما
عكم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحكموا القتل على اليمين في حق طعام

عشرة مساكين وتشبيه التمليك بالاطعام فاجاب عنه بقوله والاطعام في اليمين لم يثبت في
النقل لان الثابت اباحة اكلهم وهو لا يوجب الا الوجود ولفظ عشرة مساكين علم عن
اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في
الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يثبت في باقي الفروع وهو كفارة القتل مخالفا لوصف نفيه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما مهدناه اقاما التمليك في الاطعام باليمين لان اطعام الظهار وهو اطعام
ستين مسكينا ثابت بالنص في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله فاما يحمل المطلق على المقيد
وان كانا في حادثة واحدة لاسكان العمل بهما اذا لتضاد ولا اثنانية بينهما فيكون في
اظهار الصيام والتحرير قيل التتابع والاطعام عن ان يكون قبل التماس او بعده واذا
كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل بالتتابع قبته
مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبته ثم الا ان يكون ناسيا في حكم واحد فتقل صوم كفارة اليمين في قوله
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام
ثلاثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءة ان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب
ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا القتل وصفين متضادين
فاذا ثبت تقييد المطلق بطل اطلاقه والشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيد مع انه قاعدة
مستمرة لدلالته على العمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او آحادا فالمتصل ان يحمل قبوله
هو قراءة الاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا حكم شهرين في رواية محكم شهرين
متتابعين فيجب ان يرجح علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بكل في حادثة واحدة فالحكم الواحد
في قراءة او قراءتين كل واحد منهما وقراءة او قراءتين كل واحد من المسلمين ينبغي
ان يحمل المطلق على المقيد اذا حادثة واحدة وهو صعب قد انضطر والحكم واحد وهو

اداء الصاع او نصفه فاجاب بقوله اذ في عدم نظر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب فيجب الحج بهما يعني ان ما قلنا انه كمال المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة
والحكم الواحد انما يهدر اذا ورد في الحكم التضاد وما اذا ورد في الاسباب الشرط فلا مضايقة
فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا بالطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد
الحكم واتحاد الحادثة يجب الكمال بالاتفاق وفي قصدهما لا يجب الكمال بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف
وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرح في جواب الشافعي مع قوله ان الانسان اقتدى بمعنى الشرط ان
الوصف كون انفاقا وقد يكون بمعنى اعلاه وقد يكون للكشف او للمح او الدوام ولكن
قال السلم انه يجب لان المانع فيه هو الشرط الخوي الذي يدخل عليه الاداة
لا تأثير نفيه في نفي الحكم الا في نفي الحكم نفي اصل الشرعي على ما قدمنا ولكن كان فانما يصح
الاستدلال على غيره ان صحت الملازمة وليس كذلك فان اقل من اعظم الكبائر يعني ليسلما
نفي الحكمي الاصل النصوص كون المسلم الساداة ثمنه وقرن السكوت حتى يمثل عليه فان اقل من
اعظم الكبائر يمكن ان تشترط فيه الرقبة الا ترى انه يخالف الظهار واليمين فانها صغيرة ان يكن جريحا
بالرقبة المطلقة ثم عن ان يكون كافرة او مؤمنة وايضا قوله كل منهما مخالف فان في القتل
حكما واحدا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين في الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين
ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين تخيير اولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم لم يتغير
هذا فصيام ثلثة ايام فالرقبة امام فالرقبة المصل الحاد وحكمهم حكم باشارة في كل جناية على حالها فلا
يعني لزال ان تعرض لشيء منها او تحمل فصل حد منها على الآخر ابطلاق او التقييد فان في تصحيح الامر
بالتي وعمارة ما قاله السلمة الله الاعظم يوجب الخجل يعني المتقدمين ومن لم يفهم اذا ورد
الاطلاق مع القيد في السبب يحمل حد على الآخر هنا وقوله في عكس الاول شاة وقوله في عكس

من الاول السائمة شاة فى الاسباب لان الاول سبب للزكوة والاول مطلق والثانى مقيد فالاول
وقد تكلموا المطلق على المقيد حتى تكلموا بالتجب الزكوة فى غير السائمة وايضا قيدتم ظاهرا كان على اى
غفلة فى الاصل المطلق على المقيد وقد تكلموا وقد استشهدوا بثلاثين من سلفكم على قولهم هذا فى
فروعى عدا مثلكم حتى شرطهم العدالة فى الاستشهاد مطلقا سواء كان الاول عاريا عن معارضة المقيد او
فى باب اخر فى الاطلاق فاجاب ان قيد السائمة فى المسألة الاولى قيد للعادة فى السائمة
الثانية يلزم ان يجب النفى بمجاهداه كما فهتم لكن صيغة المعروفة فى ابطال ان الزكوة تجب الحوال الحول
اوجبت نسخ الاطلاق اى انما عملنا فى المسألة الاولى بالسنة الثانية الدالة على نفى الزكوة عن
غير السائمة وهى قوله لازكوة فى الحوائم الحول العاوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة فما عملنا
بحمل المطلق على المقيد والامر انثبت فى بيان الفاسق اوجب نسخ الاطلاق اى نسخ ما عملنا
بالسنة الثانية بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاما كان خبر الفاسق وجب التوقف فلا يرد ان
علمنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القران فى نظم هذه الاية من الوجوه العامة وجب البيان
وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك كما ان سياقه لما سيقت
بحمل شرط وجوب الزكوة على الصبى للاقتران بالصلوة فى قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فاجابوا ان
كلا منهما عطف احدهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وعندنا ايضا لا يجب الزكوة على
الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله لازكوة فى مال الصبى وجبوا بانه تعالى انما قيد بالسائمة
لان الغالب ان الكلام المعطوف على الكلام مثل قوله زيد طالق وعمرو طالق يكون الكلام الثانى
على الكلام مثل قوله زيد طالق وعمرو فانه يشكل ان فى الجملة الثانية افتقارا الى الاولى وفى الاولى
الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما توجب فى الجملة الثانية افتقارا الى الاولى وهو

كان محتاجا الى طالق فلما جاءت اشترته بخلاف كلامه السابق فانا نامة فاذا نامت
بنفسها لم تجب الشرة الا بما تقتضيه كالتعليق في قولان دخلت الدار فانت طالق وهي
حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ابقاء كما مناه فقد تعليقا ضمارت شرطا
في التعليق بخلاف قولان دخلت الدار فانت طالق وتبت طالق فانه لا تعليق فيه
اذ لو كان غرضه التعليق لقال فتبت بدون ذكر الخبر لان جزء الكلمتين واحدة فانا عاد
علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء وهذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة
على خلاف طراز السابق حيث شاورد مذهبه صالحة والمذهب الفاسد وتبتا وتفصيلا ان هذه
اذا وردت في حق شخص خاص في فصل وقول الصحابة فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها
عامة يجمع افراد ها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه وما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج
الجزاء كما روي ان غزانا في زمن ام ولد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبي فان قوله رجم سعد
عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود موضع الجزاء او مخرج الجواب فلم يدل على ان القول من
دعى الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب فلم يدل على قدره او يستقل
بنفسه عطفا على قوله فلم يدل فهو قريب الجواب كما اذا خرج مخرج الجواب لو قال من سقاني فله
شخص الخبر لي سبع عليك الف درهم فقال علي او قال كان لي عليك الف درهم فقال
نعم وان كان من سقاني فله نصف ما ان يقبل الا على الف درهم فهو اقرار متاخر عما خص بنصف
اي يتصل الحاصل في وهذا الصور الثلث بسبب ورود اتفاقا ولا يخل ابتداء الكلام قبلها
زاد على قدر الجواب بان يقبل الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فانه لما كان الجواب
المتناول غير فعله نا لا يختص بالسبب ويعمه بعد حتى لو تغدوا في الليلة الثانية حنث
وزفر رحمه يخصه بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم من خيار الداعي او وهو لا يعلم

عبد ودخن فقول ان فيه الغاء القيد الوارد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يخص سبيل انما تفدي
او هنا تفدي في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره وعشت البتة احتراز عن الدوام
ودخن في اطلاق العام على بذه الصيغ نوع مناقشة او مفصل انه مع قطع النظر عما ورد في حق
رجم سواء كان الزنا او غيره ولذا كل مجرد عم من ان يكون للسهو او نحوه ولقائل كل الف من
جنس هذا المال دخن غيره وكذا كل غلا وعدوا وغيره وقيل شاربا بالماء مهما اطلق
الرملي الشافعي خلافا لما قاله ابن حجر عليه بقال وقيل الكلام الذكور يوجب ما والتزم لا عموم له وان كان العقد
وبذا بوجه الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم عاما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي
يقاس عليهم اه وثبت بنقض آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا يخالفه قوله ان
على الوجوب والزم ايضا يجب ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وقد كان شاع وذاع في قوم خصوص كنز والذهب والفضة ويلزم
اطلاق صيغة الذكر العاقل على الذين عليهم كما صرحوا به في تفسير الاسمى وقيل الجمع المضاف
الى الجماعة بذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت حقابلة الجمع الجمع حكم
حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لابد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من الفرد
الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة التأبي في كل ال من السوائم والنقود والعروض
لكل احد من الاغنياء وان يجب الصدقة وكم من قول لا يجب في الصدقة في كل درهم ودينار
بالاجماع مع انه ناقص في افراد الاموال فلا يجب في كل اثنا عشر ايضا على ما ذكره في الحصني وعندنا
يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال للدراهم اذا دخلتم دارا دخلتم دارا فان دخلوا جميعا طلقت
واحدة منهما ولو دخلتها والا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال فروالشافعي فاطلاق

مبحث الوجوه الفاسدة

الحج عليها مساحة باعتبارها فوق الواحد ونحوه البسوا ثيابهم وتكبوا نعالهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الا انه يعلى ما تقرر في العقد قيل الامر بالشيء نهي عن ضده وجه تام من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير
فقيل الحكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان
الضد واحدا فبها وان كانت الاضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي لاتيان
بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي
عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على
ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فيكتفي الدرجة الادنى في ذلك فهي الكراهة
في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء
المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم
يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى
ما قال ففائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر
فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة
بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه
يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث
ذهب اوان القيام تفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت الضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة
او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء
تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان النهي المحرم

عن لبس الخيط والابرة ليس شيأ يسته بالصورة وادنى ما يكون بسكاكية تهيأ الانار وادارة
ان بلاته كالمأتم ترك السنة المؤكدة والافاسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول
قولا او فعلا اما ثبت بالعقل وقال ابو يوسف عطف على قوله قلنا وتقريع على اصل ان
الامر يقتضي كراهة تضده في غير ترتيب الفعل يعني الاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف خاصة
ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود
على مكان طاهر فاذا اعاد ها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان
نجس يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت الا المشروع حين اعاد ها وقالا
تفسد اما سجد على النجس بغيرة الحائل اما اذا سجد على النجس الخفيف حتى صفحة النجس اهل
المجادرة فليم توجد الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن اعمال النجاسة فرض الزم فيصير
تفويت الفرض كما في الصوم فكما ان الاكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته كذلك الكف عن اعمال النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود
على مكان نجس نقضه وقد افرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب بقوله واورد بعده
بفصل اثبت من الكتاب من الاحكام الخ وقد تقدم ان معرفة الاسلام كان ينبغي ان يذكر بالبعد
باب القياس في جملة مباحث الاحكام الآتية كما فعل الصاحب التوضيح فقال فصل المشروعات
على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدها
العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل مبتدا غير متعلق بالعوارض يعني لكن
شرعا باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل كون حكما اصليا من الله تعالى
ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالصلوة او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع
لانها لا تخلو من ان يكون حكما واحدا او لا الاول هو الفرض القائل ان الخيلاء الى آخره تبرك او اللاول

صلى الله عليه وآله وسلم ١٢ منه

هو الواجب في الثاني لانه لا يخلو اما ان يستحق تاركه العقاب او لا فالاول هو السنة والثاني هو النفل
والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى
الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه كاعداد
الركعات والصلوات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بقطعي
لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلامنا في
عبادة مقصودة لم يتناولها قطعا كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل بما مر اراد فان في الاصح ان التصديق المعتبر في الايمان
التصديق هو ما حصل من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان الكفار الذين
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية يؤديها بالبدن في الاداء او مالية
او نائبه وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه
بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق
والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص منه البعض والمؤول وخبر الواحد كصدقة الفطر
والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين
فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار
الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لا ان يتهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار
الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متأولا فلا اي فاما ترك
العمل باخبار الآحاد بطريق التأويل بان يقول ان هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه
لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الديانة والفطانة والثالث سنة وهي
الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله

ان يطالب عن النفل بقوله ليس بغير ذا فرض لا وجوب عن الفرض او الواجب وكان ينبغي
ان يذكر ذلك في القعدات في التعريف الا انه اكتفى منها بالحكم وان قالوا ان هذا للتعريف فالحكم
لا يصدقان الا على سنة الهدى دون سنة الزوائد الآتي انها هو المطلق السنة الآتي بقسميه فتقع
وغيره ليعني الصحابة يقال سنة ابي بكر وعمر سنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وقال الشافعي
مطلقا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم يعني اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة انطلق على طريقة الصحابة
كما روى ان سعيد بن المسيب قال في دون الثلث من الدية لا ينصف ويسوى الاسنان
بهاسنة النبي صلى الله عليه وسلم في الدية اذا قام ثلثة شقاشاق رجل الانثى فيسوا ما دخل الثلث فصاعدا
فوجد ذلك نصف ما يوخذ للرجل فاذا زادت سنة فهي النبي يقال له سنة الشيخين ابو بكر وعمر
ابي بكرة ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة الآتي منقسم تعريفا وحكما على نوعين اول
سنة الهدى دنا كما يسوغ وجب اساءة اي تاركه اللوم والعتاب يستحق جزاء الاساءة
اساءة تكافي قوله تعالى جزاء سيئة سيئة بحسبها كالجماعة والاذان والاقامة فان هذه الاحكام
جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا صلوا على مصر على تركها يقاتلوا لسلم من
الامام وقد ورد في كل منها آثار للحصى والثاني اقوى دنا كما يسوغ جب اساءة تكرير الجمعة
وغيره وفيه فان هو لا كلها الا القصد منعل وهي العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة
فانه كان يلبس جبة صوف حمراء وحضر وقيضا طويل الكمين وربما يلبس على ملبوسه اخر
مقدار بسبعة اذرع او ثمانية عشر ذراعا واقل او اكثر وكان يقصد مخالفة تارة وقد يلبس الفاخرة
هيئة التنوع كما فيه كلها من سنن الزوائد ثابت الامر على فعلها والعتاب على تركها دون
سنتي الهدى الآتي حكمه ما هو الاعتداد به النبي الرابع المنقل وهو ما يثاب على فعله
ايعاتب على تركه عزمة حكمه ما تبا السلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على الدليل

حال لزوم والعتاب والازام على الركعتين للساوة نقل لهذا المعنى انه ثاب على فعله والا لعاقب على
تركه ولا يقال انه يخالف ذكر الفقهاء انه لو نذر على ركعتين مخير فرضه وانشاء ذكر ان
هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لمخالفة حكم السلام واختلاط النفل بالفرض قال
الشافعي فيما خرج النفل على وجه الوصف وجب ان يمضي كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء
كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان
صوما او صلوة فقلنا ان ادائه وجبت صيانته والا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة لا تصوم
حالها فيحكم الاداء كان تاما كونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فاتت عينية
الاداء لم يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه
لكون صيانة ولا يقال ليس في ابطال النفل بل الامتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة
لما كان لم تصر عبادة بعد التمام ولم تتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار ذمته
الاخلاص الشروع مقيس على النذر لان النذر صار ذمته من حيث الذكر لا من حيث الفعل
قال على ان اصلي ركعتين ثم وجب صيانة ابتداء الفعل اي ثم وجب صيانة هذا الذكر
ابتداء الفعل بالجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل فلان يجب صيانة ابتداء الفعل ابقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء
في العبر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام وحصة تحلف على قوله عزيمة صوم يوم فيما لا تتأدى
بشبهة كصحة ويسمى انها حقيقة محمدة توجبني جميع انواعها على السوية بل قسمها اداء الى الاقوى
ثم عرف كل نوع على حدة وتسميها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي الرخصة النوع
نوعان من حقيقة احدهما حق الآخر ونوعان من المجاز احدهما من الآخر وتفصيل ان الرخصة
الحقيقية هي التي تبقى عزيمة سقوطا فكما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

فی القسمین الاولین لما کانت العرضیۃ موجودۃ معروضۃ فی الشریفۃ کانت الرخصۃ فی مقابلتہا اتم حقیقۃ ثابتۃ ثم فی القسم الاول منہا لما کانت العرضیۃ موجودۃ من جمیع الوجوہ کانت الرخصۃ الیہا حقیقۃ من جمیع الوجوہ بخلاف القسم الثانی فان العرضیۃ فیہ موجودۃ من وجہ دون وجہ فلا کانت الرخصۃ احق ایضا فی القسمین الآخرین لما فات العرضیۃ من البین ولم یکن موجودۃ کانت الرخصۃ فی مقابلتہا مجازا بمعنی ان اطلاق الرخصۃ علیہا مجازا ذہبی صارت بمنزلۃ العرضیۃ قائمۃ مقامہا ثم فی القسم الاول منہا لما فات العرضیۃ من تمام العالم ولم تکن موجودۃ فی شیء من المواد کانت الرخصۃ اتم المجازا شبیہ من الحقیقۃ اصلا بخلاف القسم الثانی فانہ لما وجدت العرضیۃ فی بعض المواد کانت الرخصۃ الیہا فی بعض المواد حقیقۃ الا انہا فی بعض المواد فی مجازیتہا اما احق ولو کی الحقیقۃ فاستبیح ای حمل جملۃ الباب فی سقوط المواخذۃ لانہ یصیر مباحا فی نفسہ مع قیام الحرم وقیام حکمہ جمیعا وہو العزیمۃ فلا تعارض الحرم والعزیمۃ کلاہما موجودین فالاحتیاط والعزیمۃ فی الکف عنہ ومع ذلک یرخص مباشرۃ الطرف المقابل فکان ہو احق باطلاق اسم الرخصۃ علیہ من الوجوہ الباقیۃ کالمکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر ای کرخص من اکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر بما یخاف علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ ان دونہ فانہ رخص لہ اجراؤہا علی اللسان بشرط ان یکون قلبہ مطمئنا بالایمان مع ان الحرم الشرعی وہو حرمۃ العالم ونصوص اللہ علیہ والحرمۃ کلاہما موجودان بلا ریب ومع ذلک رخص لہ لان شخصی نفسہ لیفوت عند الامتناع صورۃ ومعنی لما صورۃ فتسبیب لہا بیقین ولما معنی فترجوق الروح وفی الاقدام علیہا لا یفوت حق اللہ تعالی معنی لان التصدیق باق والطمانینۃ ای ذاکرہ الصانع بانہ الجاء علی اظہارہ فی رمضان بباح الافطار مع ان الحرم شہود رمضان والحرمۃ کلاہما موجودان لان حقہ لیفوت لرجاء حق اللہ لتہ باق بالخلف وانما فات الغیر ای ادراک علی اتلاف مال الغیر رخص لہ ذلک مع ان الحرم والحرمۃ کلاہما موجودان لان حقہ لیفوت لرجاء

مبحث الاحکام الشرعیۃ

وحق المكلف بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اى اذا ترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف لسلطان الجائر بما امر به فذلك مع ان الحرام وجوابه على
ترك الامر موجب قائم لان خوفه ثبت رشادا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الشرك وحياة على
الاسلام وبكراهية المكره على امره بما اكره عليه مع قيام الحرام وحكمه فيما الان خوفه ثبت
رشادا وحق الله تعالى باق بالعدم والعدم لا يخلو فالاظهر من انتشار ولو ارجح ضعيف الى الخائف يخرج
عن الانتشار قليلا ولو قدر على قراءة ترك الخائف لكان لولى بالاتصال استثناء المكره كما
يتناول الضعيف قتال الغير اذا تناول الشخص الضعيف بالحمية حيث يرخص لنا اذا علمنا ان
حمته ثبت بالموت ما جلا وحق المالك مرعى بالضمان بعد رجحان الحرام والحرمة كما بها موجبان
سواء وحكم اى حكم فذلك النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة حتى لو صبر ونفس فمات
اثم كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا لو امر بالمعروف فى صورة التخوف او
لم يخف اما الاول فلان الغير وان تمت اهليته شبيه اذ ان الرخصة انما يتحول على حرمت والمانع
الشرعى مع قيام السبب كالحكم تراخى عنه فاوردنا من الاول الا من حيث ان السبب قائم
فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير اخى كالصلاة فى الدار المغصوبة
فرخص لمكان السبب وهو مشهود والشهر موجود فى حقه لكن حكمه هو وجوبا دا والصوم تراخى
عنه لمانع وهو مدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان
الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعى الافطار افضل لقوله عليه السلام الصحابة
اولئك فقوله اليس من البر الصيام فى السفر قلنا كان ذلك محمولا على ما اذا الجاء والدته الى الافطار
الرخصة العزيمة لو بنى منى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون
العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هى لليسر واليسر كما يكون فى الافطار هو فى الاطعام كذلك يكون

في القوم الاجل موافقة المسلمين ومشاركتهم في سائر الناس فان الغاية اذا عمت طابت فانك بالعبادة ثم بعد ذلك ايسر عليه الصوم في الاماكن اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة المختفية ولقد جربنا بها مرارا الا ان يضعف الصوم استثنا من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا الآن ان يضعف الصوم فحينئذ يتعين الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد ومشاغل اخر فان صام وفات بموت اثخانا ما اتم لوعي المخاطر عما من الاشر والافلال اي سقط عناده لم يشرع في صفاتنا كان في الشرائع السابقة من المشاقة والاعمال الشقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل وهي الموانع اللازمة التي تمنع الانقياد جميعا كانت بمعنى الامور الشاقة وان فصل المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم الطهارة بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الاكوة والغنائم لاشي الحرق بالنار المنزل من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشرة وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب وجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة الضوعن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في البيوت وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفريضة الصلوة في الليل وامثال ذلك كثيرة فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا ولكرامتنا على الله تعالى الا اصل لم يبق منه شئ وعلمنا قطعا ويقينا بالحياة اثناء وحيه تعالى وكان القياس في ذلك ان يبقى نسخا ونامياه رخصة مجازا فحذفا والمنع الرابع اسقط عن العباد حتما وشرعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة من حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز من حيث انه تلقى في موضع آخر كان نقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول لكنه الصلوة في البيت

سمت الاسلام الشفيع

فيه مسامحة والاولى ان يقول كستوط الكمال الصلوة في السفر لزوال قرينة وجوبها الكفه
عبد الحاصل تخفيفا فهو عند نا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رخصة ترفيه
والاولى الكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا ولان القصر عزيمة فهي اولى تحقيقا لقوله تعالى ان الاولى هو الاكمال ولنا ما روى عن يعلى بن امية قال
لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر وحن آمنون فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وعن جبير بن نفير
كوني القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا تلزم طاعته
فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد وما نفى الجناح عنهم فانما يتطيب لهم
الاخذ لانهم ظنوا ان يحكم ابا حة بالعزيمة فبين جبريل عليه السلام حتى ان في القصر بعد الخوف ايضا اثما فالمنفي
عليه القصر وهو طمأنينة الخ والبيتوتة في حق الضعفة والمكره فان حرمتها لم تبق وقت الاضطرار
والاكراه اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قيل
الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله حرم عليكم فكانه قيل قد فصل لكم المحرم عليكم في جميع الاحوال
الا حال الضرورة قلنا لم يأكل الميتة اصلا وانما يتناول المحرم حالة المخمصة اتفاقا فلا يحتاج فيه الى الاستثناء
فكيف فانه ذكر في الاستثناء ما يفيد قوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان كلمة ليس استثناء من الحرم
بل من الغضب والعذاب فانه قد يرخص من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي انه لا تسقط الحرمة ولكن
لو يؤخذ بها كما في الاكراه على الكفر فمن قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة فما الجواب ان اطلاق المغفرة
باعتبار ان الاضطرار لرخص التناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول لا على قدر الحاجة

بحث الاحكام الشرعية

لان من ابتلی بهذه المحنة تعسر علیه رعایة قدر الحاجة وفاقدة الخلاف نظیر فیما اذا حلف لا یاکل حراما فاضطر بفقد الحال الا اضطرار فیه بما یحنث ودفعنا الاسقط غسل الرجل فی مدة المسح فان استمرار القدم بالخف کسرایة الحدث الیه وقد کان طاهرا واما قول الخف فقد زال المسح فلا یشرع الغسل فی هذه المدة وان بقی فی حق غیره الا یسن هذا اصل الاصولیین فما احاب المدایة فقد قال ان نزع الخف فی المدة وعسر الرجل یکتفی بالمسح والله اعلم

فصل

فی بیان الاحکام المشروعة وذکر بعد ما بیان ما یباح بالاضطرار فتقدیم الاباحة والکراهة والاولی ان یذکر بعد الفساد فی بحث الاسباب والعلل کما فعله صاحب التوضیح فقال فصل الامر والنهی بانفسهما ان کان الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضیقا وکون النهی عن الامر بالشیء اوالحسیة او قبیحا لعینه او لغیره ونحو ذلک لطلب الایجاد کام المشروعة الدالة بالاحکام الخمسة یسمی العبادات وغیرها الفرض الاحکام وبالطلب مع المنع ان یکون الفعل والکف عنها

اسباب

تضاف لمعانی علل شرعیة نصب الاحکام الیاس حیث الظاهر وان کان المؤثر الحقیقی فی الاشیاء کلها هو الله تعالی من حدوث العالم والوقت وملک المال وایام شهر رمضان وقت الرمی الجمرة وعلی الکعبة والبیت والارض التامیة بالحاج تحقیقا وقد برزا والصلوة والخلق الی البقاء المقدور بالتعاقب هذه کلها اسباب ثم شرع بعد بانی بیان السببیات علی طریق اللف والنشر المرتب فقال الایمان هو سبب لحدوث العالم فان الایمان بالفعل انما یثبت الاحدوث العالم اذ لو لم یکن حادثا لما احتجنا الی الصانع کما قال ابراهی البعرة تدل علی البعیر والاثار علی المسیر فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج کیف لا تدل علی اللطیف الخبیر والصلوة هو متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بالکتاب الله تعالی فی هذا الوقت والایجاب غیب عنا فاقیم الوقت مقامه والزکوة هنا ناظرا الی ملک المال فان المال انما

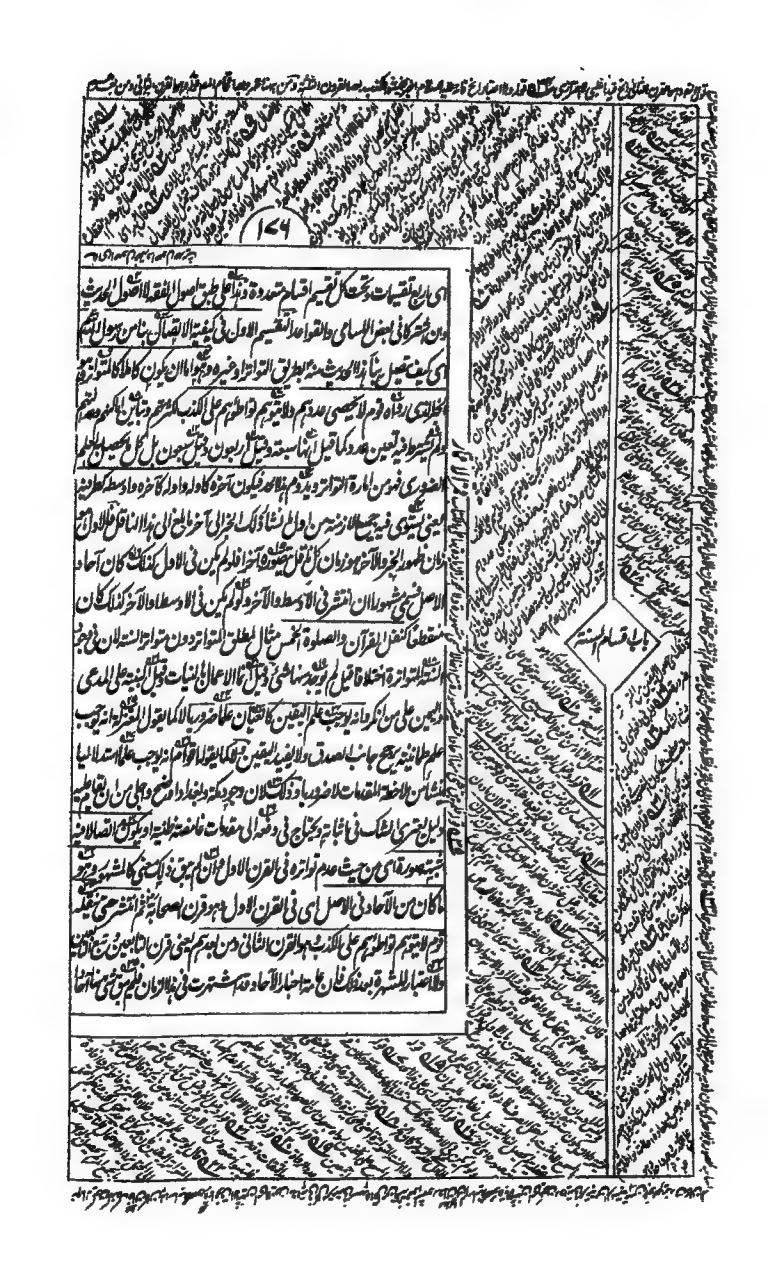
Mohammad Ali Kanpuri

الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة بسبب وجوبها والصوم فانما متعلق بايام شهر رضان فان
وجوب الصوم بسبب شهر رضان بدليل اضافته اليه بذكره بكمر الله تعالى ثم خرج الجواب
عن صحيح الصوم فتعين الفطر فانا نقول الرأس الذي يجزيه ولي عليه فطرة
سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو ان النفقة فانه يجزيه ولي عليهم اولاده الصغار
وبعيده فانه يجزيهم ولي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي عليهم ويجب هذا نقول في
البيت فانه سبب وجوب الحج واذا لم يتكرر في العمر الا ان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه
والشهر هنا نقول الارض انما سببه بالخراج تحقيقا فانا اذا حرث الخارج من الارض تحقيقا
يجب العشر وسقط اذا انعدمت الزرع آفة ويتكرر بتكرر النماء والخراج هنا نقول في
الوظيفة فان الارض النامية بالخراج تقديرا بانا لكمال من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها
او عطلها وهو الائق بكمال الكفاية والمتوغل في الدنيا والطهارة هنا نقول الصلاة فان
الصلاة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى لكان الوقت سبب لما
والمعاملات هنا نقول التي تتعلق البقاء المقدور فانا الحكم الله تعالى بقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم ان
الدنيا لم يكن بينهم معاملة يتحيا بها معاشهم من البيع والاجارة ولكي يكون بعضهم انعم الجنس
بالتراحم علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وغيرها ثم الفرق بين
المخالفات للحيوانات فانهم مجبرون الى يوم القيمة بدون معاملة ولكن لان خلقتهم كذلك
بخلاف الانسان فانه اضاف لهم امورا دنيوية وقدم الالف الشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات وسببها هنا

وبقيت العقوبات وسببها فنقول اسباب العقوبات والحدود والكفارات ثلاثة
الاولى قتل ذنا وسرقة وامور دائرين بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه يشمل
القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو ما يمنع من النظر والاباحة وذلك
لانهما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فبسببها لا بأن يكون امرا وارد بين الحظر والاباحة
لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كما لا تخفى
خطاء فانه من حيث الصورة ترقى الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التسمية محظور لاذ هو
احياء الملك فيجب فيه الكفارة والا فطر عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال الجزء
بملوك له اكله ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فصلح ان يكون سببا للكفارة
واما تعريف السبب ببيان كليته لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه مالم يعلم قبله اي
انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بشيئين الحكم اليه وتعلقه به فالمضيف بسببيته الى الحكم يكون
سببا للمنسوب المتعلق به لانه لا اصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به الا كون ذلك سببا
وحكما وذا به كما اذا قيل تكسب فلان درهما فيعلم بهذا اضافة شيء الى فعل المكلف يقتضي كون ذلك الفعل
واما يضاف الى الشرط مجازا كاضافة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر هو يوم العيد شرط
لصحة الصدقة وليس بسبب هو الراس الذي هو رمي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام
شرط الحج وليس بسبب وبيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب
شرع في بيان اقسام السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول
الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول
خاصة ودلالة يبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو ذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي
وافعال الصحابة فما قوله بعد هذا الباب في فصل آخر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب
من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك فانما اثبته في السنة فيعلم حالها بالمقايسة
عليه وفي الباب ليبان ما اختص به السنن فلم يوجد في الكتاب فقوله وذلك اربعة اقسام

باب اقسام السنة



وانہ یوجب علم طمانینۃ ای علما یقینا ای یوجب حجۃ الصدق فورود التواتر فوق الواحد حتی جاز
الزیادۃ علی کتاب اللہ تعالی والتخصیص بہ احادہ بل التعلیل علی الاصح وقال المصاحل اذا تحدی
التواتر افید علما یقینا کما یفید کتاب اللہ تعالی واحادہ کالتواتر علی ثلثۃ ولیکون الصلاۃ الا فیہ شبہ صحۃ ومعنی الاثنین
فی المشہور فی قرن من القرون الثلثۃ التی شہد لہم بخیر بخیرہم کخبر الواحد ہو کل خبر رویہ الواحد او
الاثنان صحابیا فاقل فیملک رد السنۃ فرق بینہما قال فصل خبر الاثنین دون الواحد ولا یخفی
قید بہذا لان یکون دون المشہور والتواتر یعنی فی القرون الثلثۃ لما لم تبلغ درجۃ حد المشہور
والتواتر فلا عبرۃ بعدد ذلک حتی لو قدر کان لان کلہا سواء وفی ان لا یخبر عن الآحاد ہو انما
یوجب العمل دون العلم الیقین بالکتاب وہو قولہ تعالی فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا
فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلہم یحذرون ای فہلا خرج من کل جماعۃ کثیرۃ قطعا لعلۃ
قلیلۃ من یوجد منہم لیتفقہوا فی الدین ای لیتدبروا ہذہ الجماعۃ القلیلۃ عند العلماء ویرشدوا فاق
العالم الفذ العلم ولینذروا قومہم انباقیۃ فی البیوت لاجل ترتیب المعاش ومحافظۃ الاہل والاموال
عن الکفار اذا رجعت ہذہ الطائفۃ الی ہذہ الفرقۃ لعلہم یحذرون انیۃ فضیۃ لیتفقہوا ولینذروا
ورجوعہا راجع الی الطائفۃ وضمیر الجمع راجع الی الفرقۃ فانہ تعالی اوجب الانذار علی
الطائفۃ وہی اسم للواحد والاثنین فصاعدا وجب علی الفرقۃ وقبول قولہم والعمل بہ فثبت
ان خبر الواحد وجب العمل فی الایۃ توجیہ آخر فیہ تکلف ہذہ الصغار ج لکما ج لکون المخاطب
علی ما بینت ذلک فی التفسیر الاحری ویمکن ان یکون المراد بالکتاب ہو قولہ ہذا فانہ تعالی
سیقال الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس ولا تکتمونہ فقد اوجب علی کل من اوتی علم الکتاب بیانہ
ولفظ للناس لا فائدۃ منہ لان القبول الناس تلک المرۃ فیکون خبر الواحد حجۃ للعمل وفی السنۃ
روی ابو داؤد قبل خبر بریرۃ فی الصدقۃ حتی قال فی جوابہا ہی لک صدقۃ ولنا ہدیۃ وخبر مسلم ج الہدیۃ

باب اقسام السنۃ

حتی انتہا ما کاتبہ فیہا ثبت علیہ رضی اللہ عنہ ومعاذا الی الیمن بالقضاء ورضی اللہ عنہ الکلبی الی قیصر روم برسالۃ کتاب یدعوہ الی الاسلام فلم یکن اخبار الآحاد وحجۃ العمل لما فیہ من ذلک اخبارا وان کانت آحادا لکن لما تلقتہ الامۃ بالقبول صارت بمنزلۃ المشہور فلذا یلزم اثبات جمیع الاحکام باخبار الآحاد ووقع فی بعض النسخ قولہ والاجماع بالعقول عطفا علی الکتاب والسنۃ فالاجماع ہو ان الصحابۃ احتجوا باخبار الآحاد فیہ ہو حجۃ ابوبکر رضی اللہ عنہ فی الانصار بقولہ الائمۃ من قریش فقبلوہ من غیر نکیر وکذا جموا علی قبول خبر الآحاد فی طہارۃ الماء ونجاستہ وتحلیل شیء وتحریمہ وان التواتر والشہرۃ لا یوجبان فی کل واحد منہما علم خبر الواحد فیہا لتعطل الاحکام وتعطیل الاعمال لما من علم بالنفی ہو قولہ تعالی لیس لک بہ علم ای لا تتبع ما لا تعلم لکن لک العلم بالاعم العمل والعمل یلزم العلم فاذا کان کذلک فلا یجب العمل لانہ یجب العلم او یجب العلم لانہ یجب العمل لانتفاء اللازم او ثبوت الملزوم لنشر علی ترتیب اللف ای لا یجب العمل لانتفاء اللازم ولا یجب العلم لثبوت ملزومہ ہو العلم او الجواب ان النص محمول علی شہادۃ الزور او المعنی لیس لک بعلم یوجبہ تکلیف وقوع النکرۃ فی سیاق النفی فیعم کما مر لما کان خبر الواحد لم یفد الا غلبۃ الظن وہو یحتمل الخطأ والکذب ولم یفد التواتر والشہرۃ فلا یدان یعرف حال راویہ بانہ المعروف المعمول بالعدالۃ والضبط والمجہول علی خمسۃ انواع فاشتغل ببیانہ وقال والراوی ان عرف بالفقہ والتقدم فی الاجتہاد کالخلفاء الاربعۃ والعبادلۃ الاربعین وہو جمع عبد امر جمع عبد اللہ فالمراد بہم عبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم وبحبر بن ثابت وابی بن کعب ومعاذ بن جبل وعائشۃ وابو موسی الاشعری کان حدیثہ حجۃ یترک بہ القیاس خلافا لمالک فانہ قال القیاس مقدم علی خبر الواحد ان خالفہ لما روی ان ابا ہریرۃ قال من حمل جنازۃ فلیتوضأ قال ابن عباس ایرنا الوضوء من حمل عیدان یابسۃ ونحن

تقول ان الجزء بن باصله وانما الشبهة فی طریق وصوله والقیاس مشکوک باصله وهو صفة
فلا یجارض الخبر قطعا وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه کما قال ابی هریرة ان دافع حدیث
القیاس عمل به وان خالفه لم یرد الا بالضرورة وهی انه لو عمل بالحدیث لانسد باب الرای
من کل وجه فیکون مخالفا لقوله ثم فاخبروا بما ادلی الابصار والاذی وهو قول غیر فقیه واسفل
بالمعنی کان مستفیضا فیهم فعلم ان الراوی نقل الحدیث بالمعنی علی حسب فهمه واخطاء ولم یدرک
مراد رسول الله صلعم فلهذا کان مخالفا للقیاس من کل وجه فلهذه الضرورة یترک الحدیث
ویعمل بالقیاس واما لیس از درایا بی هریرة واستدل فابه معاذ الله سئل یوما انتشی فی
الحمام فتمثل بحدیث القصة ثم نهی فی اللغة عن بیع البهائم عن حلب اللبن یاما وقت اراده
البیع لحلب المشتری بعد ذلک فیفتر بکثرة لبنه ویشتریه بثمن غال ثم یظهر الخطاء بعد ذلک
فلا یحلب الا قلیلا وحدیثه هو ما روی ابو هریرة ان النبی قال للمصراة الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخط ردها واصاعا
من تمر سمعنا من ابتلی المشتری بهذا الاختیار فان رضیها فخیر وحسن وان غضبها رد وردها
صاعا من تمر عوض اللبن الذی اکل فی یوم اول قلنا هذا الحدیث مخالف للقیاس من
کل وجه فان ضمان المتلفات والجنایات کلها مقدر بالمثل فی المثلی وبالقیمة فی ذوات القیم
فضمان اللبن المشروب یقینا ان یکون باللبن او بالقیمة ولو کان بالتمر یقینا ان یقاس
بقلة اللبن وکثرته لانه یجب صاع من التمر البتة قل اللبن او کثر فلهذا ترک الشافعی رحمه الله
الی ظاهر الحدیث وابن ابی لیلی وابو یوسف الی انه تردد فیه ابو حنیفة رحمه الله الی القیاس علی
ان یرد او یوجب علی البائع بازاء شهادة وسکما هکذا افعله بعض الشارحین فهذه التفرقة بین
المعروف بالفقه والعدالة فهو سبب عیسی بن بان فانه کثیر التاخرین واما عند الکرخی

ومن تابعیہ من اصحابنا فلیس فقہ الراوی شرطا لتقدم الحدیث علی القیاس بل خبر کل راوٍ عدل مقدم علی القیاس اذا لم یکن مخالفا للکتاب والسنۃ المشہورۃ واذا قبل عمر حدیث تحمل بن مالک فی تخمین دیۃ الجنین وجب القبول فیہ مع انہ مخالف للقیاس بل الظاہر ان الجنین ان حیا وجبت الدیۃ کاملۃ وان کان میتا فلا شیء فیہ وقد احتج ابو حنیفۃ علی من قہقہ فی الصلوٰۃ فہو دلیلنا لو کان مخالفا للقیاس لان راویہ عدۃ من الصحابۃ الکبار کابی بکر وانس وغیرہما ولو کان مقدما علی القیاس وان کان مجہولا اما فی روایۃ الحدیث والعدالۃ التی تنسب بالبحث فلا یعرف الا بحث واحد من المحدثین کابی حنیفۃ ومحمد بن الحسن رحمہما اللہ تعالیٰ فان روی عنہ السلف او اختلفوا فیہ وتکلم عن الطعن فیہ کالمعروف فی کل من الاقسام الثلثۃ ان روایۃ السلف شہادۃ بصحتہ والسکوت عن الطعن بمنزلۃ قبولہم فلذا یقبل قولہ عند التخالف فیقام ردوانی مثالہ ما روی ان ابن مسعود سئل عن رجل تزوج امرأۃ ولم یسم لہا مہرا حتی مات عنہا فاجتہد شہرا وقال بعد ذلک اسمعت من رسول اللہ شیئا ولکن اجتہد برأیی فان یکن صوابا فمن اللہ وان اخطأت فمنی ومن الشیطان اللہ ورسولہ منہا بریئان لہا مہر مثل نسائہا لا وکس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشہد ان رسول اللہ قضی فی بروع بنت واشق مثل قضائک فسر ابن مسعود سرورا لم یسر مثلہ قط لموافقۃ قضاءہ قضاء رسول اللہ وروی عن علی رضی اللہ عنہ وقال ان یقض بقول الاعرابی قولا علی عقیدہ حسبہا المیراث دلالۃ لما اخذ لقمۃ رایہ فہو ان اصحابہ علیہ عادا الیہا مسلما فلانہ جب بمقابلۃ عرضا کما کو طلقہا قبل الدخول لم یسم لہا مہرا فعلی ہذا عمل بالرأی والقیاس وقد ترکہ علی خبر الواحد ونحن عملنا بحدیث معقل بن سنان لان الثقات من الفقہاء کعلقمۃ ومسروق والنخعی لما رووا عنہ تعارکا لمعروف بالعدالۃ وقبولہ کورد بالقیاس ایضا وہو ان البوت یؤکد مہر المثل کما یؤکدہ المسمی فان لم یفرض ان السلف الا الاکثار

ع۱ یقع انحاء الجملۃ والیوم ع۲ ای علی ما قالہ القائلون ۱۲ منہ ع۳ ای نساء قومہا ۱۲ منہ ع۴ ای من الاجنبیین ۱۲ منہ ع۵ ای بینہ الموافقۃ ۱۲ منہ

مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول وهو الذي مالت به فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة وذكرت عمر رضه فقال لن ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاتته رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال الله تعالى عز وجل بحضرة الصحابة رضهم ولم ينكروا عليه فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قبل الراوي عمر رضه بالكتاب والسنة القياس على الحامل البتة وعلى المعتدة من طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقبل بعض السنة بعضها دارد بالكتابة ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله والمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر لنا وجه القسم الخامس من المجهول اعني ان لم يظهر وجه في السلف فلم يقابل برد ولا بقبول بجرد العين بل طالب بالسبب ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان ما لا يكون للنص فيه مدخل يكون في القياس من وضع الحكم وما ذكر عن بيان القسم الرابع شرح في شرائط النقل فقال اما اصل الخبر حجة فيما يرويه في الرواية وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين الاقوال التي يجب العمل بها وبين ما لا يجب العمل به من حيث يتهيأ للسامع ان يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام فالعقل هو الذي يميز بين ما يوافق خلافه من الاقوال بالتأمل فيه بالتفكر فيما يتكرر في القياس والضبط هو ان لا يكون ذاكرا لما سمعه فقط بل ان يكون قادرا على ان يؤدي ما سمعه كما سمعه متى شاء وهذا لا يتم الا بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء والعدالة هي ان لا يكون مرتكبا لكبيرة ولا مصرا على صغيرة ولا متهما بما يخرم المروءة والاسلام

بيان شرائط الراوي

بالشمس والسراج وعند الحكماء المدرک ہو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة او
الباطنة والشرط الکامل منه ای الشرط فی باب رواية الحديث الکامل من العقل وهو عقل البالغ دون
القاصر منه وهو عقل الصبی والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اہلا للتصرف فی امور انفسهم
ففی امر الدين اولی وهذا اذا کان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا کان السماع قبل البلوغ
والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبی فيه اذ لا خلل فی تحمله لکونه مميزا ولا فی روايته لکونه عاقلا
والضبط هو سماع الکلام کما يحق سماعه ای سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه يعنی من اوله الی آخره
بتمام الکلمات والهيئة الترکيبية وانما قال ذلک لانه کثيرا ما يجئ السامع فی سماع مجلس او وعظ بعد
ان مضی شئ من اوله وفاته ولم يتعلمه المعلم للازدحام حتی يردد الکلام الماضی بحضوره فمثل هذا
السماع لا يکون حجة فی باب الحديث بل يکون تبرکا کما يؤتی بالصبيان فی مجلس الوعظ تبرکا ثم
فهمه بمعناه الذی اريد به لغويا کان او شرعيا الا ان يقتصر علی حفظ الالفاظ فقط لانه ليس
السماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فی حفظه وله راجع الی المسموع والمجهود
مصدر بمعنی الجهد وهو الطاقة ای ثم حفظ ذلک المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده وهی العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاکرته ای مع مذاکرته حال کونه مستقرا علی
اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد علی نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انی ذاکره لنسيته وهذا کله
الی حين ادائه ای الی حين ان يؤديه ويبلغه الی شخص آخر کذلک احدا کان او جماعة فتح تفرغ
ذمته عند الله تعالی وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الی احد وهکذا الی يوم التناد والی ان تؤلف
کتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط النقل فهمه بمعناه لانه ما ثبت فی الاصل الا بنية
المهدی وخير الوری وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فی نفسه معجز متعلق بالاحکام فلم يعتبر معناه
ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون

فيصح نقل نظم من ليست له معرفة بصناعة العدالة وهي الاستقامة في الدين وهو تفاوت
الى درجات متفاوتة بها الافراط والتعصب المتبع هنا كما اياه وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة ومعنى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة او قعقعة عدالته فان
لم يصر على صغيرة قيل لم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاصرار مع جميع ذلك من خواص
الانبياء ومستند في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة بشجة الاحتراز عنه
وفي الكبائر اختلاف فمن ابن عمر اثنتا سبع الاشراك بالله وقتل النفس المحترمة وقذف
المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين الالحاد في الحرم وعدوى
الدهر شرقي جميع ذلك اكل الربوا وقيل اضاف الى ذلك السحر وشرب الخمر وزاد ابن عمر الاتاوة
والسحت وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والنميمة وقيل هما سران
اضافا فان قتل ذنب باعتبار رتبته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون التصاعر وهو مباشرة
بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم مستدل العقل الكليف يمتنع
عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو عدالة
النفس وهي ان ملكة تمنعه دون وجه دون وجه قاما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص بل
يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي هنا ايضا والاعلم
وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن تهيئة الصدق الذي اخبر
فان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة والتسمي ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فلهم باعتبار امارات
الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام اورد عن مثل التصديق باسماء وصفاته بدل من قوله
بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر لهو والاسماء هي المشتقات من اسم على الاصح

والعلم والتقديد والاتصفات هي مبادي الشقات من العلم والقدرة وقبول حكاية الشرائع
يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسناد
وصفاته والشروط في البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشروط في الاسلام بيان الشرائع وبجملتها بان
يقول كل ما جاء محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق فان الله تعالى جمع جميع صفاته قديمة ثابتة حتى وقف
النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال للاعرابي شهد بلال ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فصل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية بين الله
قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال ما لكها اعتقها فانها مؤمنة
وقال بعض المشائخ رحمهم الله من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام
فلم تصف فانها تبين من زوجها وتحل لكل زوج منها وفيه حرج عظيم للاخبي فلهذا الاصيل حرم
الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذمي اشتدت عقلته تفرع على الشروط الاربعة يجمع
ترتيب الالف فالكافر اراجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل
والذي اشتدت عقلته الى الضبط جاما الاعمى والاخرس فدى القذف المرأة ليس فيقبل ادبهم
في الحديث لوجود الشرط والله اعلم فصل شهادة تعرف في المعاملات بكتابة وقبول التعديل الثاني في
الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الواسطة التي بينه وبين رسول الله صلعم والمقبول
قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني
والثالث او يرسله من دونهم اي دون من ذكر وهو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي
فمقبول بالاجماع قال غالب الاان يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي
خر ولم يعين هو نفسه عاضرح فان ارسل الصحابي بقول قال رسول الله صلعم كنا فان اسند

يقول سمعت رسول الله صلعم او سمعت عند رسول الله كذا من القرن الثاني والثالث كذلك
عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا او عند
الشافعي لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يمكن البحث عن حاله فاذا جهلت صفاته
فالظن الغالب ان الراوي انما يترك ذكر الواسطة اذا كان ضعيفا وقياس صحيح وان لقيه اذ لا يقبل الا ثبت سماعه
بوجه آخر ونحن نقول ان كل من ثبت سماعه من شخص آخر يقبل والا فلا وان لقيه فالظن الغالب
لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اذ لو كذب لسقط من اعين الناس ولا يقبل اذ فالاصح ان
الاسناد يقبل بلا موسوسة قال كذا واذا لم يتضح ان ذلك بذكر اسماء الراوي بخلاف ما يحتمل عنه ويفرق
بينه وبين ذلك ارسال من دون يحدث بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث فانه لا
ينبغي كذا مقبول عند الكرخي خلافا لهم بان الزمان بعد القرون الثلثة ذوات
فسق لم يشهد النبي بعدهم فلا يقبل الذي ارسل من وجه مقبول من وجه مقبول عند العامة
كحديث لا كلام الا لاولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشبهه مرسلا فيقبل مسنده ويرد على ارسال
وقيل لا يقبل لان الاسناد كالشهادة بان الارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل غلب الجرح
وانا الماسلم فنحو ان يقول لا اعلم الا اتصال فيه فلا هو ولكن وقع الخلل فيه بما ذكرنا من عدم قبول
الراوي او مخالفته لدليل قوي فان كان منفصلا في الناقل فهو كما ذكرنا من عدم قبول
خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالمتن بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة
لا فاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف
قوله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والاصح في مرح قوم ينجون بالماء وفيه مس المذكور فهو
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وحديث
اوالجائزة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فانه يخالف ما قبله

بيان اقسام السنة

شذوذه متنا فكان يحفظ الوف من الرجال ولم يسمع انسية الا ابوهريرة وفيه اشي عجيب

اما عرض عدم الاية من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما فيه بالراي ولم يتمسكوا على الحديث فكان ذلك دليل الانقطاع مثل رد ابن الصحابة خلفوا فيما فيه في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يتفطنوا الى قوله اتجروا في مال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة فعلم انه غير ثابت او مؤول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال الفقيه الاجل نفسه صدقة كان مردودا مقطوعا ايضا جوابا يعني ان يكون الخبر في كل من هذه الوجوه الاربعة مردودا كما في النوع الاول النوع الثالث في بيان محل الخبر الذي يعمل به فنقول ان الله تعالى هو الذي يعلم ما في الضمائر وهو الحاكم بين عباده وهو غني عن اعمالهم فيما يتعلق بحقوقه تعالى فيغفر ما يشاء ويعذب من يشاء فيما يتعلق بحقوق العباد وهو غني عن اعمالهم فيما يتعلق بحقوق العباد ايضا لكن حقوق العباد قسمان ما فيه الزام محض على الغير فيتعلق به الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم يطلق على الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وغيرهم من المسلمات المشهورة وهو ما رواه السلف قاطبة يفيد العلم فان كان من حقوق الله تعالى كخبر الواحد في حق سواه كان من العبادات او العقوبات وذكره هنا او مؤنة مع احد جاز ولكن قبل بلوغ عدد الى الصحابة قبلا حديث اذا التقى الخبران من حالة واحدا وقيل بشرط عدالة المبني لم يقبل كخبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته المنسي اليه خبره وظاهر الكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود كذلك في انصاف الى الرسول شبهة الحدود وتندرئ بها واما اثباتا بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا بشهيدين من رجالكم واما اثبات فلان الحدود لم تشرع بالبينات واما بالبينات فلان اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب الا ان كان من حقوق العباد فانه الزام محض فيجوز اثباته بالبينات على احدى الروايتين الاعيان المبهمة والاحتمة والمخصوصة بشرط فيه سائر شرائط الاخبار

بيان اقسام السنة

من العقل والعدالة والضبط والاسلام شرط العدد ولفظ الشهادة وقولها بان يكون اثنين وصيغة قبول الشهادة وقبول الولاية باهلية فافاتت هذه الشرائط الثلثة سقط الاثبات وقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه الا ان كان الزاما فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول ان فلانا وكلني او ضاربك في هذا او بعثه الي اليك بهذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يخير بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل وثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز وقيل العدالة بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عدلا كان او فاسقا مجروح الشهادة خبره بالوكالة والمضاربة بان يتصرف فيه بما شاء لان الانسان خلق يحدث جملا استعمالا لاشارة الآية الكريمة الى وكيلها وغلامها بالخبر فلو شرطت فيه الشرائط المصالح في العالم فلان المخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام وقيل كان يقبل خبر العدد من الحر والعبد وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر العزل لو كان بحيث لا يعلم فانه من حيث ان الوكيل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل ظاهرا كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يتعلق بالوكيل والعبد بعد العزل حجر تلزمه العهدة في ذلك فهذا فيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه لفظ الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة اي لابد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا لم يشترط فيه شيء لانه لا الزام اصلا من وجه فيه شبه ما فوقد احتاط من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شيء لان شبه الحجر والعزل بحر كل منهما وهذا اذا كان المخبر مفضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الوكيل والمولى اقتصر الحكم على العدد اتفاقا قالوا عبارة الوكيل والرسول كعبارة الوكيل المرسل لانه يشبه الرسول في بيان المخبر

بيان اقسام البينة

بیان اقسام السنہ

وہذا التقسیم باعتبار طرق خبر الواحد اعم من ان یکون خبر رسول اللہ وغیرہ ولہذا قال وھو اربعۃ اقسام قسم یحیط العلم بصدقہ کخبر الرسول اذا لادلۃ القطعیۃ قائمۃ علی عصمۃ عن الکذب وسائر انواب وقسم یحیط العلم بکذبہ کدعوی فرعون الربوبیۃ لان الحادث الفعلی لا یکون الا بالید ہذہ وقسم یحتملہما علی السواء کخبر الفاسق فانہ من حیث یحتمل الصدق ورد من حیث یحتمل الکذب فوجب التوقف وقسم یترجح احد احتمالیہ علی الآخر کخبر العدل المتسم بالشرائط وہذا النوع ہو الذی یخص باسم المقبول وہہنا اطراف ثلثۃ طرف السماع بان یسمع الحدیث من المحدث او یقرأ علیہ وطرف الحفظ بان یحفظ بعد ذلک من وقت السماع الی وقت الاداء بان یثبتہ فی کل طرف نہایۃ وغرضہ فقال اول طرف السماع وذلک اما ان یکون عزیمۃ وہو ان یکون ما یکون من جنس السماع ای یسمع بالتلمیذ عبارۃ المحدث شافہۃ او مکاتبۃ بان تقرأ علی المحدث من کتاب او حفظہ او یسمع ثم تقول لما سمعت کما قرأت علیک فیقول ہو نعم وظاہر حالہ اذا قرأ بنفسہ کان اشد عنایۃ فی ضبط المتن لانہ فاعل لنفسہ والمحدث عامل لغیرہ او یقرأ علیک المحدث بنفسہ من کتاب او حفظ وانت تسمع وقیل ہذا احسن لان الامکان وظیفۃ المتبوع والجواب ان یعلم الامۃ وکان ابو حنیفۃ یختار الحفظ وابو یوسف یختار الضبط فی کتابہ حتی ہو الاول او کتب الیک کتابا علی رسم الکتب بان کتب قبل التسمیۃ من فلان بن فلان الی فلان بن فلان ثم قیسمی ویثنی ویذکر بعد حتی فلان عن فلان آمای ان یتحمل الرسول ویذکر بعد ذلک متن الحدیث ثم یقول فیہ فاذا بلغتک کتابی ہذا وقد رویت عنی ہذا من الناس کلہم بخطاب من الحاضر فی جواز الروایۃ وکلمۃ الرسالۃ علی ہذا الوجہ بان یقول الحدث الرسول بلغ عنی فلانا انہ قد حدثنی بہذا الحدیث فلان بن فلان آمای فاذا بلغتک رسالتی ہذہ فاروعنی بہذا الحدیث فیکون بیانا ای الکتاب والرسالۃ

بيان اقسام السماع

جمعين اذا شافهه باجازته اى بالبشارة ان هذا كتاب فلان او سمع فلان على فلان المعروف فى كتاب القاضى فمنه اربعة اقسام للغرضية فى طرف السماع والاداء ان المكان من الجانبين او يكون خصة وهو الذى لا اسماع فيه اى لم يمكن مذاكرة الكلام فيه بين اخفياء ولا اسماع فيه كالاجازة بان يقول الحديث اخبره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى سمعته على فلان عن فلان اوه والمنا وله بان يعطى الشيخ كتابه سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعى من شيخى فلان اجزت لك ان تروى عنى هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لا بد منها فى كل حال والمحذور ان كان عالما بما فى الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا يعنى اذا اجاز ذا كتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ان يكاد بالمطالعة بقوته قدره او باعانة الشروح او خوذ ذلك لكن لم يكن له سند صحيح يتصل المصنف فح تصح اجازته ذلك وان لم كين كذلك بل يتوقف على ابطال هذه الاجازة لعلم الناس الذى فى زماننا انهم كثيرا ما يتركون الاجازة متوهمين ان اجازة تبرك والثانى طرف الحفظ والغرضية فيه ان يحفظ السرع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب لمذهب الم يجز ابو حنيفة رحمه الله الحديث لم يجز الرواية باعتماد الكتاب فكان ذلك سببا لطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا عذر وهم اراه والرخصة ان يعتمد الكتاب فان له نظائر فى تدريس ومجالس درس وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اما ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان خطه او خط غيره وجدها وعند الشافعى يجوز الرواية ويجب العمل بها وعند النسخ يجوز الاعتماد على الخطان كان فى يده او فى يد امينه والا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير عن محمد رحمه الله يجوز العمل بالخط وان لم يكن فى يده قد مر الى يومنا هذا على الناس اثلاث طرف الاداء والغرضية فيه ان يؤدى

على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا شائع عند العامة لان الصحابة كانوا يتقيدون قال كذا او قريبا منه او نحوه لبعض لا يجوز ذلك لانه منصوص بجوامع الكلم فلا يحسن ان ينقل المعنى من الزيادة منقصا والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محتملا لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن ابصر في وجه اللغة اذا اشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثل قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله قائل بقول كل من بدل دينه فاقتلوه يتمثل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وان كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله اللقم بالضم والحزاج بالضاد والجمجاج والشملال للشجاع الباسل يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد والفقيه واما في جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصا بفرائد تقيد بها على نقلا تاما في الشكل المشترك فلانه انما نقله بدليل مخصوص لم يكن حجة على غيره واما في المجمل فلان الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل فرع عن بيان التبيينات الاربع شرع في بيان طعن المحدث الحديث من جانب الراوي ومن غيره فقال المراد بنقد الحديث اظهار الرواية فان كان انكارا جاحدا بان يقول كذبت علي وما رويت لك هذا فيسقط العمل بحديثه فقط وان كان انكارا متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث ولم اعرفه فيتوقف حتى يعدل الراوي احمد بن حنبل رحمه الله يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك رحمهما الله لا يسقط ويعمل به بعد الرواية مأجورا ومأزورا مختلفان بين يسقط العمل به لانه ان خالفه الراوي فسواء وان وافقه فيحتمل انه وافقه لاعتقاده ان الحجة ما روى فلا يكون حجة بالشك وقد سقطت عدالته فسقط الاحتجاج به وان خالف نقله المأثور عنه بما رواه فنقله قد سقطت عدالته فسقط الاحتجاج به

طعن الحديث

عائشة انه قال ايما امراة سكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها دخل بها فلها مهر بما استحل من فرجها فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له وان كان مختلفا فيه فعمل به اصحابنا والشافعي خلافا لمالك رحمه الله فان كان مجتهدا فيه كان ينبغي ان لا يجوز العمل به عندنا ايضا لان القضاء لا ينفذ في المجتهدات عندنا كما لا ينفذ عند الشافعي رحمه الله وان كان مما يسوغ فيه الاجتهاد لكن لا يعد خلافا معتبرا لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع القديم كان ينبغي ان يجوز العمل به ايضا لان القضاء ينفذ في المختلفات عندنا كما ينفذ في المجتهدات عند الشافعي رحمه الله وان كان مما يسوغ فيه الاجتهاد لكن لا يعد خلافا معتبرا لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع القديم كان ينبغي ان يجوز العمل به ايضا لان القضاء ينفذ في المختلفات عندنا كما ينفذ في المجتهدات عند الشافعي رحمه الله وان كان مما يسوغ فيه الاجتهاد لكن لا يعد خلافا معتبرا لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع القديم

بحث طعن في الحديث

والطعن للمتكلم من اية الحديث لا بجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او موضوع مما قبيل به اللافاظ وقد مفسرة بما هي جرح متفق على الكل او مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض مع ذلك يكون الجرح حسادا من غير شهة بالنصيحة دون التعصب الذي التعصيب هو الحمل الذين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فالاية بتبرير هو الله القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من البائع وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان او الى فلان حدثنا فلان قال اخبرنا فلان او قال فلان غايته انه ترك بهم شهة الارسال حقيقة الارسال ليس بجرح شبهة اولى وتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخا بكنيته او لقبه او صفة غير مشهورة حتى لا يعرف بها بين الناس او لا يحدثوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري وكان يكني جميعا وقد في بعض النسخ هنا قوله والارسال بتبع الخفي الاسلام وهو ليس بطعن الله على ما قدمناه وكتمه الرواية كما يطعن ببعض الناقلين على محمد بن الحسن بذلك والعوام مشروع من اصحاب ابي حنيفة والشافعي وما ولا اصليه وحاله الصليح وحالان النبي كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان الجنة لا يدخل الجنة فلما دخلت بكى قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا واترابا وحدثه انس بن مالك كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يرد دون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان اباكر رضي لم يكن معتادا بالرواية مع ان احد العبادلة في الضبط والاتقان ومكثوا مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على انهما بانا فان ذلك ليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف يحفظ عشرين الف حديث

من الموضوع فاطلب ذلك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث معارضة السنة كتاب الله بالسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكر هذا في بحث معارضة السقيات في باب التعارض كما فعله صاحب التنقيح فقال **فصل وقد يقع التعارض** بين الخبرين فيما بيننا بالمصير الى الناسخ والمنسوخ والا فالتعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا كما يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات الحجز قال الله تعالى في ذلك ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا **ثم** المعارضة تقابل الحجتين على السواء والغرة لاحدهما على الاخرى في الذات والصفة فلا يكون بين المفهوم والحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة اذ المعارضة صورية لان احدهما اقوى من الاخرى باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام الخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اقوى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بيان ذلك يكون في احدهما الحل في الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وقد ذكرنا ما ذكرنا في ان **تبعا** وضمنا والامر داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت من تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد الجهة ايضا لان المحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والعمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا مع وجعلها بين **الآيتين** المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

بحث التعارض

بحث التعارض

وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار إلى حديث بعده وهو قوله
عليه السلام من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له وبين السنتين يصار إلى أقوال الصحابة وقياس
هكذا ذكر فخر الإسلام بكلمة أو فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس أو لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق إن أقوال
الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي أن النبي
صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة أنه
صلاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فيتعارضان فيصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار
بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الأصول أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان
وأقوال الصحابة والقياس أيضا أو لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الأصول أي تقرير
كل شيء على أصله وإبقاء ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيجب تقرير
الأصول فإنه روي أنه نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر وأمر بإلقاء القدور وقد طبخ فيها لحومها
وروي عن غالب بن أبجر أنه قال لرسول الله لم يبق من مالي إلا حميرات فقال كل من سمين
مالك فإنما أباح لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لأنه متولد منها وأيضا
روي عن جابر أنه سئل أنتوضأ بما أفضلته الحمر قال نعم وروي عن أنس أنه نهى عن الحمر الأهلية
وقال إنها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياس أيضا متعارض لأنه لا يمكن إلحاقه
بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن إلحاقه باللبن ليكون نجسا
بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب
ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الجملة اكثر ما يكون في الجار فلما تعارض هذا الكلام والسند بالترجيح وجب تقديم
كل حاضر من المتوضي والماء على اصله فضيل ان الماء بعرف طاهر في الاصل فلا تتجس وجب
استعمال الطاهر والمتوضي به والآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك لم ينزل الحدث
بالتعارض فوجب ضم التيمم اليه ولان الآية ان الماء كان في الاصل مطهرا فالاحتياج الى ضم التيمم
لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات اهل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول على تقرير
الماء فحفظ ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا يرجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم والنضي الى
الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتضاءبه وتيمم
وتمامي سور المحارم شكوكا لهذا اي الاجل التعارض للان يعني بسبب العمل اي لاجل يبان يرجح عمل
يكون من قبيل الادوى بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه ادا اذا وقع التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال لانه لم يوجد بقاء القياس دليل يصلح للالزام
العمل بالحال ولهذا ليس يصح عندنا وانما يصار اليه في سور المحارم للضرورة بل العمل بالحجة باقية شاهد
بشهادة قلبه يعني تحري قلبه الى احد القياسين الذي الحان اليه نور الفراسة التي عطاها
الله لكل مؤمن محمد الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب انما كان اذا كان لرفي كل مسألة قولان او كثر
في زمان واحد بخلاف المفتي فانه ما تردى عنهم روايتان في مسألة الا بحسب البيان فيكون
لهم بد فالترجيح يحصل بالاخير فقط فلهذا قبل قول المفتي دينا فلهذا قبل علما كان هذا بيان المعارضة
الحقيقية التي حكمها السقاط فالان شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال
والخاص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعلم بانه كان احد سببا مشهورا
والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى فقد مثل الظهير
قرة ومن قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة

بحث التعارض

بحث التعارض

وبالمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فتعلق بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد
بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فتعارضت
الآيتان في حق الغموس فحملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية
فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي بالاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت
فيما سبق باطول من هذا ومن قبيل الحال الا ان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن
بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دم سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم
يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فيجب
التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على العشرة فبمجرد
انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل
عود الدم فلا بد من تأكيد الانقطاع الا ان تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة فيحكم بطهارتها وقد
يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن من بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على
طهرن ليتفقا بمعنى واحد ومن قبيل اختلاف الزمان صريحا فانا اذا علمنا التاريخ فلا بد ان يكون
المتأخر ناسخا للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه
الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فيتناولهما عموم وخصوص
من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى قول
تعتد باقصى الاجلين احتياطا اى ان كان وضع الحمل من قريب تمت اربعة اشهر وعشرا
وان كان وضع الحمل من بعيد تمت به العدة بالاتفاق العلم بالتاريخ وابن مسعود فيقول تعتد بوضع
الحمل وقال عمر تحتج على على من شاء وباهلته ان سورة النساء القصرى عنى سورة الطلاق
التي فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية
فيضع وان كان قال عمر فلو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج
وبه قال ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله وعلى هذا عمل الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
كما لخاطره المبيع فاذا اجتمعا في حكم يعلمون على الخاطر ويحملونه موجبا فالاصل عن المبيع
وذلك لان الاباحة اصل في الاشياء فلا عنا بالحرم كان الاصل المبيع موافقا لها بالاباحة
الاصلية واجمعنا ثم يكون الحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا علمنا
بالمبيع لانه يكون الاصل الحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون الاصل المبيع ناسخا للحرم فيلزم تكرار
النسخ وهو غير معقول هذا اصل كبير لنا تفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها قيل الوقف ولي حتى ليوجد دليل الاباحة او الحرمة
وقد وثبت الكلام فيه في التقرير الحسامي وهو اثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة
هذا اما سبق فيما اذا تعارض المثبت والنافي فاما اذا تعارض المثبت والمثبت فالعمل بالمثبت
وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان بعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي
والمزكي والمثبت اولى لما عارضا ولما لم يمكن اثباتا فيما مضى فبالثاني ما مضى والاول ما بقي

بحث التعارض

علی ما اصرح لما وقع الاختلاف بین الکرخی وابن بابان ووقع الاختلاف فی عمل اصحابنا
ایضا فی بعض الوجوہ یصیر المحلون بالمثبت وفی بعضہا بالنافی فاشار المصنف الی قاعدۃ فی ذلک
فقال عرف الخلاف عرف فقال الاصل فیہ ان النفی ان کان من جنس ما یعرف بدلیلہ بان کان
مبنیا علی دلیل او علامۃ ظاہرۃ ولا یکون مبنیا علی الاستصحاب الذی لیس بحجۃ او کان ہو بحیث
لا یعرف الا بالدلیل لکن الراوی اعتمد دلیل المغرفۃ یعنی کان النفی فی نفسہ مما یحتمل ان یکون مستفادا
من الدلیل لکن یکون مبنیا علی الاستصحاب لکن ما تفحص عن حال الراوی علم انہ اعتمد علی
الدلیل او لم یتفحص علی صرف ظاہر الحال یعنی ایا من الصورتین کان مثل ہذا النفی لا یعارض الاثبات لان الاثبات
لا یکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضا بالدلیل کان مثلہ فیتعارض بہما ویحتج بہ لذلک الدلیل دفعا
فیحتج بہ المثبت لان دلالۃ الاثبات ان لم یکن النفی من جنس ما یعرف بدلیلہ لا جاء عرفان الراوی
اعتمد علی الدلیل بناء علی ظاہر الحال الماضیۃ فلا یکون مثل ہذا النفی معارضا لاثبات فی معارضۃ الاثبات
اذ لا دلالۃ اثبات بالدلیل فحاصل مذہب الکرخی فیحتج بہ المثبت حال ما یکون مثل ہذا النفی معارضا لاثبات
معارضۃ مثل بمثل لکون الاثبات اولی علی ما بینہ الشارح وحاصل ما ذکرہ ابن ابان ان الاصل
الف فحینئذ اذا احتمال قوۃ والاقلال فالنفی فی حدیث بریرۃ وہی التی کانت مکاتبۃ بعد العتق
وکانت فی نفقۃ حبہ فظاہرت بدل الکتابۃ قال لہا رسول اللہ ملکت بضعک فاختاری
وکان اختلف فی انہ حین خیرہا ہل بقی زوجہا عبدا ام صار حرا فعیل انہ کان عبدا علی حالہ
وہو مختار الشافعی حیث اثبت الخیار للمعتقۃ الا اذا کان زوجہا عبدا وقیل قد صار حرا
وہو مختار ابی حنیفۃ رح حیث نفت الخیار للمعتقۃ سواء کان زوجہا عبدا او حرا فالحق ان
الحالۃ فی دار الاسلام والعبودیۃ عارضۃ وکن اما اتفقت الرواۃ علی ان زوجہا کان عبدا
فی الحقیقۃ واما وقع الاختلاف فی الحریۃ العارضۃ کان خبر العبودیۃ نافیا للحریۃ العارضۃ

بحث التعارض

بحث التعارض

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في المياه الطهارة وفي الطعام الحل فاذا
تعارض خبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر الحاظر فيترجح
قائله الا بالدليل ثم جاء الخبر يقول انه طاهر او حلال فالظاهر من ان تخصيص من جانب فان كان خبر
بحر دان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فخبر كان خبر النجاسة يقدم
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذ من العين الجارية او الحوض الكبير فيعارضه
وجه انه نفى شيئا في الاناء الطاهر بيقين فلم يجز ان يحكم بطهارته ولم يعارضه مثبت لان النفي
الما فيه حتى يتوهم ان القى فيه النجاسة احتج فكان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
واحسنه فرع التعارض بين الخبرين وفيه بحث الحلي بالاصل وهو الحال والظاهر وقد مر الكلام

تحقيق الاستاذ بما لا فرد عليه ثم يقبل الموصف والصحيح الاقبل بفضل عدد الرواة
وبالقوة وهو الاقوى والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة في الآخر
فانه اذا كان الراوي احدهما ذا الآخر مثناه او الراوي احدهما احد الآخر عبد المرجح احد الخبرين على
الآخر بهذه الامارة لان المعتبر في هذا الباب احاطة وهي الاختلاف بالكثرة والقوة والحرية فان مالكا
كانت افضل من اكثر الرجال وبلا كان افضل اكثره الحرائر وبجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفي قول فضل عدد الرواة اشارة الى ان هذا الترجيح
على عدد بجان كان في درجة الآحاد وبلا ان كان في جانب الخبر وفي جانب ثلاثة يترجح خبر
اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة وعلى جانب القلة وبهذا ذكر محمد رحمه الله
مسائل الماء ولنا ترك ما بالاحتياط وان كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي
واحدا او عدد الا انه اثبت لزيادة كما في الخبر المروي في المخالف هو ابن عمر رضي الله عنهما وابن
المستبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه اثبت لزيادة قوله او يخير احدهما الآخر فاختلف فيه
فالسلمة قائمة بخلافه وقد زاد ابو حنيفة رضي الله عنه في روايته اخرى عنه لم يذكر فيها السلمة فانه

بالمشبّه لزيادة وقلنا لايجري التخالف الاعند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة تقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بما هو المتيقن بها في ان المطلق لايحمل على المقيد في جملتين كما روي انه نهى عن بيع الطعام قبل القبض وفي انه نهى عن بيع مالم يقبض فلم يقيد الطعام قلنا لايجوز بيع العروض قبل القبض كما لايجوز بيع الطعام قبله واما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال فصل وهو الجمع يعني الكتاب والسنة اذا تحمل البيان اي تحمل ان يبتدئ المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة الاستقلال وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز كالخاص والمفسر مثل قوله تعالى والطائر يطير بجناحيه فان قوله بجناحيه يقرر المجاز بالسرعة حتى لايسبق الى الفهم طائر يطير بجناح غيره يقطع احتمال ان يكون الحقيقة واما اذا كان مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع مثل صحيح للملائكة ولكن يحتمل الخصوص فاذا قيل هم اكتعون اجمعون بدا الاحتمال الكل العموم او بيان تغيير كالبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلفظة البيان بالنسبة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبي عليه السلام بقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض او اما بيان ضرورة كالاستثناء المتعارف بالصحيح اذ هو لا يعمل الا متصلا وعند بعض المتكلمين الاصح بيان التعجيل لانه لو اشترط الاتصال لما وصل الا ان يصل المتكلم نفسه الخطاب ليكون عالما بما هو المنوي وهو فاسد لان معنى الموقوف على فهم المخاطب لا يجوز ان يتاخر البيان الا الى تكليف المحال ونحن نقول يجوز ابتلاء واعتقادا لحقيقة في الحال مع انتظار البيان لعل ولما كان من تاخير البيان عن وقت الحاجة الى الاصح واما عن الخطاب فصحيح وربما يؤيد قوله فافادته فاذا تاخير البيان

بحث اقسام البيان

فاتح وقرأه فحمزة علينا بيانه فان فحم التراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا الا ان خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله الصحيح موصولا ومفصولا وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر متى قرنت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التغيير الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وما تيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رأيناه وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة خبر وجب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة كان الواجب عليه الفا تاما وانما الصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل للافادة معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به وقد انه قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير حمل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعلناه مخلصا ايضا بان يقول الا ان ان شاء الله تعالى وتبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه صح موصولا ايضا لما روى انه قال لغرون قرشيا تم قال بعد سنتين ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر ان مصوله الدهقا نفي الذي كان من الخلفاء العباسية الى حنيفة لم خالفت هذي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة لو صح ذلك بارك الله في بيتك اي يقول الثناء الآن ان شاء الله فنقتضي بيتك فتخرب وانفي وسكت وتختلف في خصوص العموم عندنا الفق متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك الا الاختلاف في تخصيص كيون ابتداء وابتداء اذا دخل العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو معنى على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا يجوز تقييد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال بنا على ان العموم

مثل المخصوص عندنا في الجواب لحكم قطعا وبعد المخصوص البعض القطع فكان نسخا اي كان التخصيص بيانا تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل فعند وصل شيء يتبين انه موقتة للاطلاقية التي كانت قبل التخصيص فيصير موصولا ومفصولا وما اقره عندنا ان التخصيص العام لا يصير متراخيا وروى علينا ثلثة اسوله الاول ان الله تعالى امر اولاد اسرائيل ببقرة تعالته حين طلبوا ان يعلموا ما قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاد وا ان يعلموا انها اي كيته وكيفيته وبين نبيهم الله تعالى بالتفصيل على الفور بالنص يدل نقد خصص العام بهذا وهو بالبقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو مخالف وضعت لفرد واحد كلمة مطلقة بحسب الاصل وصاف دكان نسخا فظاهر كي صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى حطا بانوح احمل فيها من كل زوجين اثنين وقوله والهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين فكلا واحتى وادخل والهلك بعضها فانا الاهل عام متناول لكل ولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فنقض العام متراخيا وهنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الا ابن نوح لان اهل النبي من كان تابعا في الدين والعقيدة لا من كان في النسبة فلم يكن الابن الكافر اهلا الا انه خص بقوله انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا وكان يرد عليه انه تعالى استثنى امرأته ولا يقول وانهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب لما احتيج الى الاستثناء ولكن لما وجد لم يتفطن له فاجاب بقوله فتفطنه عليه حتى سأل من الله تعالى وقال ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى ما تعبدون من دون الله حصب جهنم لكنه ما عنى الملائكة وعيسى عليهما السلام

بحث اقسام البيان

قسم الآثار

بن الزبعرى أليس ان عيسى وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله فهم معهم يعبدون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة هذه الآية ستر احيانا فاجاب بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اول عيسى للآية فخص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى للان كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما فلن ابن الزبعرى انما سأل استفهاما وهذا واذا دخل الا يسئ لما احمك بلسان قومك لما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير مقصودا الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك اعادته والشروع في بحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه لغير المستثنى متعلق بالكلام كانه قال الاستثناء يمنع المتكلم بحكمه لغير المستثنى من حكمه يعني انه لم يتكلم بغير المستثنى اصلا فحصل الكلام بالباقي بعد هذا الاستثناء فاذا قال علي الف درهم الا مائة فكانه قال علي تسعمائة فقد اثبت المائة بكلمة الا ولم يحكم عليه بما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم به اصلا حتى وجد الشرط وعند الشافعي منع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه بالفي الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقديره قوله الا مائة على الف درهم الا مائة فانا ليست على فان صدر الكلام يوجب الاستثناء منفيا فعارضا فاقتضاه قطعا فحكم فاثبت نقيضه ايجابا والمستثنى خلاف جنسه كقوله الا مائة على الف درهم الا ثوبا فانه لا يصح الاستثناء الا على سبيل الهبة وعندنا يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو يوجب الامكان والامكان يستوي النفي مقدارا قيمته ولا يحكم بشيء عن خمسة اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فدليل الشافعي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ان النفي والاثبات يتعارضان معا وان قولا الا الله توحيد وعند

النفي والاثبات فلو كان مجملا بالباقي لكان نفيا لغيره واثباتا للكل المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله واثباتا لله الذي هو المقصود وهو خلاف المدعى فلما حملنا على سبيل المعارضة فيكون المعنى ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل المدعوة اوخمسين على الاولاد عاش بعده غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وهو محال بطريق المعارضة في الارباب يكون الاني الاخبار فعلنا ان ليس على الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي ح طلان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وحكم الباقي بعد الاستثناء بحكم قبل الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة حتى قطعنا بينهما فقول اليه حكم الباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية المستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس مرادا من المصدر كما ان الغاية ليست مرادة من الى فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود فلان حكم المستثنى منه مبني بما بعد هكذا ان الغاية مبنية بما قبل الى فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واثبات وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يشتون معه الله آلها آخر فقال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطلب في تحقيق المدعين ههنا صاحب التلويح فقال فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل في مفصل وهو الاصح استواء به من حيث بان يكون على خلاف جنس سابق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في تحقيق كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدا قال الله تعالى خاتم عدولي الارب العالمين حكاية عن قول ابرسيم لقومه

بحث فاقه البيان

اى ان هذه الاصنام التى تعبدونها اخر عدولى الارباب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدولى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما بتا او محتمل ان يكون المعنى
عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبد تموه عدولى الارباب العالمين فيكون متصلا
بكذا قيل وهو الاستثناء التى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد
على الف ودرهم وعلى الف ودينار الا مائة فيتوقف الى المجيء كالشرط عند الشافعى
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هذا طالق وزينب طالق طلقة ان دخلت الدار فيكون طلاق كل
من الزوجة معلقا بدخول الدار وعندنا الان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمها متحدا وعندنا يتصرف الاستثناء الى الباقى بخلاف الشرط لانه سهل الى الاستثناء
بخروج الكلام من ان يكون كلاما فى المجيء لكن الاصح لكن بضرورة عدم استقلاله
يتعلق ما قبله وهى متصرف بصرف الى الاخير بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
حالا والى يتبدل الحكم من التنجيز الى التعليق فيتصل ان يكون متعلقا بجميع ما سبق الا خير فكرر
العطف لكن الاخير لا يتعلق عليك انه علة الشرط والاستثناء مما قبل هذا من بيان التغيير وهينا
عدة الشرط من المبتدأ الى الاضافة فيه بحصول المقصود ابيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يلحق بالمتصل وهو السكوت
السكوت فانه موضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو واما ان يكون فى حكم المنطوق
اى البيان اما ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر السكوت عنه يكون فى حكم المنطوق
كقوله انت طالق ثلاثا الا واحدة فانه استثناء من عدد الكلام اوجب الشركة مطلقا فى واحدة والاثنين
من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الاثنين بالثلث صار بيانا لان الاكثر حتى الباقى فكانه

قال علامہ الشلبی والابیاری وثبت بدلالۃ حال المتکلم او حال الساکت المتکلم بلسان
الحال او بلسان المقال کسکوت صاحب الشرع عند ارتکاب عبدہ بحضرتہ عن انکارہ بنزلۃ
اذن الرسول
لاصحابہ فی امر یباشرونہ ویعاملونہ کما صار بات والشرکات وامثالہا وہی فیما یباع فی السوق
ولم ینکر علیہ علم انہ مباح فتکون تقریرا فیقوم مقام الاذن بالاباحۃ وفی حکم سکوت الصحابۃ بحضرۃ النبی
علی الانکار وکون الفاعل مسلما کما ذکرہ ابن ان امۃ ابقت وترکت وضعت خطأ فولدت اولادا ثم
جاء مولاہا واخرج فریضۃ القضیۃ الی عمر فقضی بہا لمولاہا وقضی علی البان بان یفدی عن الاولاد فدیۃ
بالقیمۃ وسکت عن ثمن ما ماضیۃ ومنافع اولادہا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ فکان اجماعا
ان منافع الحر لا تضمن بالاتلاف وثبت ضرورۃ رفع الغرور عن الناس ورفع حرام کسکوت
المولی عن رأی عبدہ یبیع ویشتری فانہ یصیر فانہ فی التجارۃ عند الائمۃ الثلثۃ ولو لم یکن اذنا لتضرر
الناس ورفع الغرور ضم واجب قال ان فرج لا یکون اذنا لان سکوتہ یحتمل ان یکون
لرضا بتصرفہ وان یکون لغلط الغیظ فلا یحمل لا یکون حجۃ وثبت ضرورۃ کثرۃ الکلام فی
کثرۃ استعمالہا وطول عبارتہ یدل علی المطلوب الا تقول لہ علی مائۃ درہم الا درہم فان الاستثناء صحیح بالاتفاق
المائۃ الا درہم درہم فکانہ قال لہ علی مائۃ درہم ودرہم فاسقط لطول الکلام او لکثرۃ استعمالہا کما
یقولون مائۃ عشرۃ دراہم بیان الکل درہم ودرہم بیان انہا ثبت فی الذمۃ فی اکثر المطالبات
کالمکیل والموزون بخلاف قولہ علی مائۃ وثوب فان الثوب لا یثبت فی الذمۃ الا فی السلم
فلا یکون بیانا لان المائۃ اتلاف والثوب بل یرجع الی العاقل فی تفسیر وعقل الناس فی الاکثر
الی تفسیر المائۃ فی جمیع المواضع فیجب فی المثال الاول ایضا درہم ودرہم لان المائۃ اسم عقد فکان
فرقہ او بیان تبدیل عطف علی قولہ بیان ضرورۃ وہو ناسخ فی اللغۃ قال اللہ تعالی فاذا لبثنا
آیۃ مکان آیۃ ثم قال النسخ من آیۃ او ننسہا نعلم انہا ونسہا ومعنی بیان التبدیل انہ بیان من وجہ

بحث اقسام البیان

بعثت اقسام الیمان

تسعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا لقوم صالح مع تاخر عون سبعین وما حکایة عن قول یوسف وکان ذلک غلطا لان من الاخبار ما یقصص والاولی فی نظیره قوله انهم فاعتقدوا حتی یاتی الله بامره وقوله انکم فاشکن من فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ونحوه وتاکید بثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توفیت فافاد التعقب تاکید بثبت نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالته کالشرط التی تقبض علیها راس الله صلعم والقبول النسخ لان التاکید الصریح یسمی ثانی النسخ کذلک الاستثنا بعد جمل فانه ینسخ فیهن علی ما ذکروا فی نظیر التاکید الصریح قوله تعالی فی حق الکفر یقین خالدین فیها ابدا فاورد علیه یمکن ان یراد به الکث الطویل وا جیب بان ذلک فیما اذا اقتضی تقیید خالدین کما فی حق العصاة واما اذا وقع ابدا فانه صار محکما فی التاکید الحقیقی فالغلط الاتی فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیره قوله تعالی فی الحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لیس بنسخ وشرط التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل خلافا لبعض المعتزلة وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی تقبل النسخ بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم الزمان التمکن من الفعل حتی تقبل النسخ وقالت الحنفیة الزمان الذی امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج شرع ما زاد علی الخمس نسخا قبله یتمکن احد من الحنفی والامیة من فعلها وانما یتمکن الحنفی من اعتقادها فقط وانما الامیة فیکفیها اعتقادها من اعتقادهم کذلک حتی عند جمیعهم ثبت ان حکم البدل حکم المبدل الا ما خرج بالدلیل وجد الاصل الاحتجاج الی الوجود النسخ البتة وعندهم یجوز ان یکون اصل بالبدل فلا بد ان یتمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان ما یحتمله من الوجوه الاربع تصلح ناسخا والافعال القیاس لا تصلح ناسخا علی کل من التقدیرین

والسنة والاجماع والقياس فان الصحابة رضي الله عنهم تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب الله حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلعم مسح على ظاهر خفيه دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة ولا عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد ليعمل المجتهد باحدهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياسين المرجوع اليه ولكن الاشبه ذلك نعم فاني بالاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رحمه الله يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي ولا نعلم احدا سواه يجوز نسخ الكتاب بالقياس نسخ منه وكذا الاجماع عند الجمهور لانعقاد الاجماع بعد الرسول صلعم ناسخا لما مضى من الائمة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء والرأي يتغير بالرأي فتارة يحسن الشيء بالرأي وتارة يقبح بالرأي فيقال فجر الامام بجواز نسخ الاجماع بالاجماع والمعنى اراد به ان الاجماع يصير دليلا من كون الصلوة ثم تتبدل تلك الصلوة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب يسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا كان ذلك من قبيل اختلاف الحكم باختلاف العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رضي الله عنه في خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب السنة ولا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب في اربع صور عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في مختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب السنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون ان الرسول اول الكذب الله تكليفه بمن بالله تبليغه وتجاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله تكليفه تصدق قولنا فاشل هذا الطعن لا نقطع عنه في الحق ايضا وهو صادر من السفهاء والجاهلين فلا اعبأ به وتمسك الشافعي رحمه الله

فی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنۃ لجواز ان یکون اخبارہ ۱؎ اذا روی الکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ والا فردوہ فکیف ۲؎ ینسخ بہا وفی عدم جواز نسخ السنۃ بالکتاب نعم ۳؎ تبین للناس ما نزل الیہم فلو نسخت السنۃ لم تصلح بیانا لہ قلنا لما کان الناسخ بیان لحکم المطلق جاز ان یبین اللہ مدۃ کلام رسولہ او رسولہ مدۃ کلام ربہ بمثال نسخ الکتاب بالکتاب نسخ ۴؎ آیات العفو والصفح بآیات القتال ونسخ السنۃ بالسنۃ قولہ ۵؎ انی کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا ونسخ السنۃ بالکتاب بان التوجہ فی الصلوۃ الی بیت المقدس فی وقت قدوم المدینۃ کان ثابتا بالسنۃ بالاتفاق ثم نسخ بقولہ تعالی ۶؎ فول وجہک شطر المسجد الحرام ونسخ ۷؎ الکتاب بالسنۃ مثل قولہ تعالی لا یحل لک النساء من بعد الی اخرہ نسخ ۸؎ بما روت عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی صلعم اخبر بان اللہ تعالی اباح لہ من النساء ما شاء وقیل ۹؎ نسخ بالآیۃ التی قبلہا فی التلاوۃ ای فی قولہ تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورہن الآیۃ فانہ یسوق للمنۃ باحلال الازواج اللاتی ۱۰؎ اتی مہورہن وقولہ ترجی من تشاء منہن ترویہا ایاک من نشاء وہذا کما اورد وفی نظیر نسخ الکتاب بالسنۃ فقد وجدنا فیہ نسخ الکتاب بالکتاب یقطع النظر عن السنۃ علی ما حررت فی التفسیر الاحمدی ۱۱؎ فلا فرق عن بیان اقسام الناسخ شروع فی بیان اقسام المنسوخ من ۱۲؎ الکتاب فقال المنسوخ انواع الاول ۱۳؎ وہو ما نسخ حکمہ وتلاوتہ جمیعا وہو المنسوخ من القرآن فی جملۃ ۱۴؎ الاصول بالانساء کما روی ان سورۃ الاحزاب کانت تعدل سورۃ البقرۃ فی ضمن ثلثمائۃ آیۃ والآن لیقیت علی فی المصاحف منہن سبعین آیۃ ولکما روی ان سورۃ ۱۵؎ الطلاق کانت تعدل سورۃ البقرۃ والآن لیقیت علی فی المصاحف منہا اثنی عشر آیۃ والحکم دون التلاوۃ ومثل قولہ لکم دینکم ولی دین ونحوہ قد نسخ بآیۃ السیف ۱۶؎ کلما نسخ بآیات القتال وقیل مائۃ وعشرون آیۃ فی باب عدم القتال فنسخ آیات

القتال سوی آیات عدم القتال عشرون آیة منسوخة اقتداء وعلی ما صححه الاتقانی
وعندی انها لائمة علی عشرین الی اربعین والله اعلم هذا کله فرض علی المدعی لیعلم
غیره الناسخ من المنسوخ فیعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بینت کل ذلک بالتفصیل
الاحمی بالمقصود والله علیه فی کتابی حنفیة رح وان بینه الشافعیة بطوله
فی بعضهم والتلاوة دون الحکم مثل قوله الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما کما الامن الله والله
عزیز حکیم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام متتابعات یدل علی
وجوب التتابع فاطعموا یا هما مکان قوله یدل علی انه نسخ ومعه فی الحکم بان نسخ حکمه
وذلک مثل الزیادة علی النص کزیادة مسح الخفین علی غسل الرجلین ثابت بالکتاب فان
الکتاب یقتضی عدم کون الغسل هو الواجب علیهما لان الخفین کانا موجودین
فنسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم یکن لابس الخفین فالآن صار الغسل بعض ما
فانه نسخ عندنا وعند الشافعی تخصیص وبیان فلا یجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور
کسائر النسخ وعنده یجوز بالواحد والقیاس کما فی البیان حتی ان الزیادة علی
الجلد بجلد واحد هو قوله ﷺ البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام فانه نسخ بالزیادة علی الکتاب
الدال علی الجلد فقط عندنا وزیادة قید الایمان فی کفارة الیمین فی الظهار بالقیاس علی
کفارة القتل المقید بالایمان فانه نسخ لان الزیادة تغیر الکتاب الدال علی الاطلاق وتمثیل
وبینه انما اختصصنا هذا التقسیم بالکتاب لانه یتعلق بنظم التلاوة وجوازا الصلوة
بخلاف السنة فانها لا یتعلق بنظمها احکام والزیادة علی الخبر المشهور خبر آخر فی عرف الشرع خلافا
لهذا التقسیم فیها وفارغ المام عن تقسیم البیان شرع فی بیان السنة الفعلیة اقتداء بصنیع الامام

وكان ينبغي ان يذكر بعد الست القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزيادة لان الباب لبيان اقتداء الامة به والزيادة ليست مما يقتضى به وهي اتم فصل حرام وقع قصدا بلا قصد لفعل مباح فلم يكن قصده الحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمن اخذ شيئا في الطريق فتحرشه ثم قام حاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كان من قصده سوى بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه القتل فلم يقتل مقصوده وهم سبق عليه يدم وقال هذا من عمل الشيطان وكذلك الانتقام بالتبني والا فهي حقه لم يكن شيئا واجبا اصطلاحيا لانه ثابت بدليل وهو شبهة وكانت الدلائل كلها تفيده في حصوصه انهم اختلفوا في اقدامه على لم تصدر عنه سهوا ولم تكن بالطبع ولم تكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي صلى اي وجه فعله من الاباحة والندب او الوجوب وقال البعض يجب بناء على الاصل وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنا الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب او الصوم كما هو دين ما هو المختار عنده وقال الصحيح عندنا ان افعاله من افعال صلوة الله تعالى على جهة من الوجوب او الندب او الاباحة تتشرى به في اتباعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم يعلم على اية جهة فعله فانا نحمله على ادنى منازل محامله وهو الاباحة ثلاثة لم يفصل حكما او كره بالنسبة فتلا بدان يكون مباحا وانما فرع عن تقسيم الامة فتح في تقسيمها اي حقيقي بيان طريقة في اظهار احكام الشرع يا تو فقال او تو لمن ظاهر وباطن فاظهر ثلثة انواع الاول ثبت بلسان الملك وهو جبريل فوقع في

بعد علیہ بالمشافہۃ فی سمع النبی ﷺ علیہ الذی بانہ جبریل بآیۃ قاطعۃ نافی الشک والاشتباہ
فی انہ جبریل اولاہ وآخرہ الذی انزل علیہ بلسان الروح الامین یعنی القرآن الذی قال اللہ
تعالی فی حقہ قل نزلہ روح القدس من ربک بالحق والثانی بانہ بقولہ اوحیت عنہ وہو
صلعم بالشارۃ الملک من غیر بیان بالکلام مکما قال ان روح القدس نفث فی
روعی ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقہا والثالث بانہ بقولہ اوحی عنہ بقید الاوحی بقیدہ
بالمام من اللہ تعالی بیان ارادہ بتوسیر من عندہ وہذا ہو المسمی بالالہام وغیر شک انہ الاولی بالاضافۃ
وان کان الالہام محتملا للخطاء والصواب والعامۃ لا یحتمل الا الصواب ولم یکذب ولم یکن بانیا ثالث
لانہ لم یکن من شانہ ولا اوحی ثبت باحکام الشرع ولم یکذبہ کان فی البنیان لا یحتاج الی تبلیغ
النبوۃ ثم ثبت بہ احکام الشرع والباطن یتناول بالاستدلال والتامل فی الاحکام المنصوصۃ
بان یستنبط علۃ فی الحکم المنصوص ویقیس علیہ بالمعلوم حالہ بالنص کما کان شان ہذا المجتہدین
فانی بخصوصہم ان یکون ہذا من حفظہ اللہ تعالی عما یفتی عن الہوی ان ہو الا وحی
یوحی فعلی الحکم لا بد ان یکون ثابتا بالوحی والاجتہاد لیس کذلک فلا یکون ہذا شاہدا بالجواب
ان المراد بہذا الوحی ہو القرآن فقول کل الحکم بہ والمسلم انہ عام فالاستدلال ان اجتہاد لیس
بوحی بل ہو وحی باطن باعتبار المآل والقرار علیہ وعندنا ہو مامور بانتظار الوحی فیما ہو المعلوم لیہ
ای اذا نزلت الحادثۃ بین یدیہ یجب علیہ ان یتیقظ الوحی او لا یجوز لہا الی تتمۃ ایام اولی
ان یخاف فوت الغرض ثم العمل بالرای بعد التقصی مدۃ الانتظار فان کان اصاب
فی الرای لم ینزل الوحی علیہ فی تلک الحادثۃ وان کان اخطأ فی الرای نزل الوحی فتبین
علی خطاء ورا فتقرر علی الخطاء فط بخلاف سائر المجتہدین فانہم ان اخطأوا وما تبین خطاؤہم
الی یوم القیمۃ وہذا معنی قولہ الا لانہ معصوم عن الاقرار علی الخطاء بخلاف غیرہ من غیرہ

من البيان بالرای من يهتدی الامة فانهم يقرون علی الخطاء ولا يصرون عن الصواب
علیه نظائره وكثيره فی كتب الاصول منها انه اما ان يسار شی يرد درهم سبعون نفرا من الفقهاء
فشاوروا النبی صحابه فی حكمهم فحكم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رضی الله عنه هم فوك الهالك
فدارينفعنا وعلم احوال العليم يوقعون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رضی الله عنه من
من قتل جاسوس وكان علیا من قتل عقيل وكنی من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه
فقال ان الله ليلين قلوب رجال حتی تكون الين من اللبن وان يشد قلوب رجال حتی تكون
اشد من الحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعنی فانه منی ومن عصانی فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر
كمثل نوح حيث قال رب لا تذر علی الارض من الكافرين ديارا ثم استغفر لهما علی ای
ابی بكر رضی الله عنه فاخذ الفداء وقال لتستشهدن منی واحد بعد درهم فقالوا اخذنا فاخذوا
الفداء نزل علیه قوله تعالی ما كان لنبی ان يكون له اسری حتی يثخن فی الارض تريدون عرض الدنيا
والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبلی رسول الله صلعم وعلی اصحابه كلهم
وقال نزل العذاب يا يحيی لو رضا الاحمر وسعد بن معاذ فظهر ان الحق مع عمر وان
خطأ من عين رأی ابی بكر رضی الله عنه لم يقر علی الخطاء بل تبه علیه بانزال الآية وابقی الحكم
علی الفداء وهو كلام لم يلم برد الفداء وحرمته وبهذا الفرق بين نزول النص خلاف الرأی
وبين نزوله موافقا فان فی الاول لا ينقض الرأی بالنص وفی الثانی ينقض وبذلك الاندفع
الفرق بين اجتهاد النبی وغيره من المجتهدين كالفرق بين الامام النبی وغيره من الاولياء
فانه حجة قاطعة فی حقه دون من لم يكن نبيا وغيره وهذه الصفة فالامة قسم من الحق يكون حجة
متعدية الی عامة الخلق دالامام الاولياء حجة فی حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يعتد

بحث فعال النبی صلعم

الى غير هم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شارح سئل عليه من جهته انها مقدمة
بالنسبة واختلف فيها فقال ليضمهم تلزم علينا مطلقا وقال ليضمهم لا تلزم مطلقا واختار
ما ذكره والصحيح بقوله شرائع من قبلنا ما لم يقص شرعنا ولم يرد رسولنا من غير انكار فانه لا تلزم
علينا لما ثبت في التوراة والانجيل فقط لانه مما لم يقص حرفوا التوراة مالا انجيل كثيرا وادخلوا
فيها احكاما ليست منها فصار ظنيا متيقن انها من عند الله بقوله كذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا
بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك دلالة بان ذلك كان جزء ظلم فصح تحريم
علينا اصل بعد هذا اصل كبير لابي حنيفة رح متفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فقال الملك علينا
نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التوراة ان النفس بالنفس العين بالعين
والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له فقوله تعالى
وحكمنا ان النفس بالنفس اي بين قوم صالح وقوله يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه
جائزة وكذا قوله تعالى لا تقتلوا النساء والرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط ويدل على
حرمة اللواطة علينا وقال ما انكره علينا بعد القصة قوله فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وقوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما قال في الكشف جزيناهم بسبب ظلمهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي حرمنا انها
حرمت علينا بانها شريعة رسولنا ام لا على انها شرائع للانبياء السابقة انها اذا قصت في كتابنا
بلا انكار صارت تلك شريعة من ديننا وقد قال الله تعالى لنبيه اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بابحاث امته فقال تقليد الصحابي واجب
لتزكية الله القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي
آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه قال صلعم بعثت بالحنيفية السمحة

بحث شارح الاصل في تقليد الصحابي

لیس سوء حافظۃ دلیل ہو رأیہ فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرہم لانہم شاہدوا الاحوال
التی بہا اسرار الشریعۃ فہم خیر حملۃ علی غیرہم وقال الکرخی للاجتہاد لا یقلدہ الا من ہو مدرک
بالقیاس لانہ حینئذ یجتہد لنفسہ کالسماع منہ بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانہ یحتمل
ان یکون ہو رأیہ فلا یکون حجۃ علی غیرہ وقال الشافعی لا یقلدہ من ہو مدرک بالقیاس اولا لان
الصحابۃ کان یخالف بعضہم بعضا ولیس احدہم اولی من الآخر فتعین البطلان وقد اتفق اہل
الصحابۃ علی تقلید الصحابی بما لا یعقل فبالقیاس یعنی ان ابا حنیفۃ وصاحبیہ کلہم متفقون
بتقلید الصحابی کما مر فی قول الحیض فان النقل قاصر عن ذلک فعلمنا بہ ما قالت عائشۃ رضی اللہ عنہا
اقل الحیض للجاریۃ البکر والشیب ثلثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ وشراء ابا یاع یا قل مما یاع قبل
نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازہ ولکنا قلنا بحرمتہ جمیعا عملا بقول عائشۃ رضی اللہ عنہا لزیدۃ وقد باعت بستمائۃ درہم بثمان مائۃ
من زید بن ارقم بمثل ما شریت واخسرت یا ام المؤمنین زید بن ارقم بان اللہ تعالی ابطل حجہ
وجہادہ مع رسول اللہ صلعم ان لم یتب فاختلف علمہ فی غیرہ ای عمل الصحابی فی غیر
ما لا یدرک بالقیاس وہو ما یدرک بالقیاس فانہ ترجح بعضہم یعلون بالقیاس بعضہم
یعلون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر راس المال فان ابا حنیفۃ رح یشترط اعلام قدر
راس المال فی السلم وان کان مشارا الیہ عملا بقول ابن عمر رض وابو یوسف ومحمد رح
لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارۃ ابلغ فی التعریف من التسمیۃ وہی کفایۃ فلا یحتاج
الی التسمیۃ والاجیر المشترک کالقصار اذا ضاع الثوب فی یدہ فانما یضمن لما ضاع فی یدہ
فیما یمکن الاحتراز عنہ کالسرقۃ ونحوہا تقلیدا لعلی رض حیث ضمن الحیاط وصیانۃ لاموال الناس
وقال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لا یضمن لان الاجیر الخاص لما ضاع فی یدہ فہو کالخذ بالرأی

واما فی مالا یکون الاحتراز عنہ کالتحرز عن الغالب فلا یضمن بالاتفاق وہذا الاختلاف
المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمہ فی کل ما ثبت عندہم من غیر خلاف فیہ وجوز من
غیران یثبت ان ذلک بلغ غیرہ قالہ فی شرح مسلم الثبوت یعنی فی کل قال اصحابنا والعلم
بلوغ غیرہ من اصحابہ رجع فی اختلاف العلماء فی تقلیدہ ویعصم تقلیدہ بعضہم لا وما
اذا بلغ صحابیا آخر فادلہ الیخالفہ اما ان لیس کذا الآخر مسئلۃ الاول وخالفہ فان مات کان
اجماعا فیجب تقلید الاربع باتفاق العلماء وان خالفہ کان لک بمنزلۃ خلاف المجتہدین
فلا تقلد ان یعمل بایہما شاء ولا یتعدی الی الثلث الثالث لانہ صار ابطالا الاجماع الامۃ
من زمن الخالفین علی ابطلان القول الثالث بکذا ینبغی ان نفہم ہذا المقام وانا تتبعت
فان فہرت فتواہ فی زمن الصحابۃ کثیر کان مشہور عند البعض وہو الاصح فیجب تقلیدہ
کما روی ان علیا رضی اللہ عنہ تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافتہ فی درع وقال درعی
عرفتہا سمع ہذا الیہودی فقال شریح للیہودی ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شہادۃ من
علی فاتی علی رضی اللہ عنہ بابنہ الحسن وقنبر مولاہ لیشہد عند شریح فقال شریح امامشہادۃ مولاک تقبل
ابنہ تحاباک لانہ صار متقادا امامشہادۃ ابنک لک فلا اجیزہا لک وکان من ہیبۃ علی رضی اللہ عنہ
بحیث شہادۃ الاثنین للاب وخالفہ شریح فی ذلک فلم ینکرہ علی رضی اللہ عنہ فسلم الدرع للیہودی فقال
الیہودی امیر المومنین مشی معی الی قاضیہ فقضی علیہ فرضی بہ صدقت واللہ ان ہذہ
واسلم الیہودی فسلم الدرع علی رضی اللہ عنہ للیہودی وہو یہ فرسا وکان معہ حتی استشہد فی حرب
صفین فہذا مع کونہ کان تابعیا خالف ابن عباس مسألۃ النذر بذبح الولد فان
ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمہ مائۃ ابل قیاسا علی دیۃ النفس فقال اسروق
الابل یلزمہ ذبح شاۃ استدلالا بفداء اسمعیل فلم ینکرہ احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفۃ

مبحث الاجماع

فيه اهل الاجتهاد مال لا يدفعه من اتفاق الكل من اهل الحرمين العوام حتى الاعراب فانهم لم يكونوا
اجماعا ينعقد الحرمان فاعدد الركعات ومقادير الزكوة واستقر امر الخبز والاستحمام
وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية الفروعية ويكفي قول
العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتد بخلافهم
فيجب عليهم من التقليد ما كان من الصحابة اومن العترة لا يشترط بعضهم قال بعضهم الاجماع
الا للصحابة لان النبي صلى الله عليه وسلم دائما عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة والفتاوى والاحكام
وقال بعضهم الاجماع الا لعترة اي نسله واهل قرابته لانه قال اني تركت فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا ان من ذلك لا يتم بل كل المجتهدين
الصالحين فرد فاذكر ثم انا نميل على ان نفصله لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم فكما ان اجماع
اهل القرن العصري كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة واهل القرن عصرهم
قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه قال ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكير
خبث الحديد فالخطاء ليس بخبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لا يفضلهم والا لكون وليدا
على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه القرن العصر فقط حتى لا يعتد بخلاف
من كان بعدهم والا لم يصح قط اجماع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقراء قلنا
النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط اجماع
الاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر فمات بعضهم
على احد القولين ثم حدث من بعدهم ان يجمعوا على قول احد مناهل ذلك العصر لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة
وليس كذلك في الصحيح ان الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر غير ناقض الخلاف السابق من
المجتهدين ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

بحث الاجماع

جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع الا تري
ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف
في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشافعي رح الكل وخلاف ابو اسحاق انه خلاف الا
يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف احد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع الا
بعد الاتفاق في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فتحمل ان يكون الصواب مع
المخالف قال البعض المعتبر انعقاد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله
يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من
وخرج منه ودخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني
ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان
في بعض مواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقولهم ولكذا لم يحل عالم
امته وسطا لتكونوا شهداء على الناس وخصهم بالوسطية يدل على العدالة فيكون اجماعهم حجة
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون
باجماعهم حجة وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نولا ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية واشاره قد تضل بعض المتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس
بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الكل والجمع لا يزدان قوة والجهل المؤلف

من الشروط واشار بقوله ثم انهم اختلفوا الى ان الاجماع هل يشترط فى انعقاده ان يكون له
داع مقدم عليه من قول نبى او يتفق فجاة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا وهو قطعه لاختيار الصواب فقيل لا يشترط الداعى وهو الاصح
المختار لانه لا بد من داع على ما قال المعتزلة والداعى قد يكون من اخبار الآحاد او القياس
او اجتهاد الآحاد وكذا جماعهم على عدم جواز منع الطعام قبل القبض الداعى اليه قولا لا تبيعوا
الطعام قبل القبض والقياس وكذا جماعهم على حرمة الربوا فى الاشياء الستة والداعى القياس
على الاشياء الستة وفى قوله قد يكون اشارة الى ان الداعى قد يكون من الكتاب القطعى كاجماعهم
على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين الصحابة لانه بغير
الاجماع اليقين من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف بالاجماع على عصر على نقله
كان نقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كما بين
وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان نقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل
دون العلم مثل خبر الآحاد كنقول عبيدة السلمانى اجتمع الصحابة على تحافظه الاربع على الظهر
وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وهو متعرض لتشابه الحديث
المشهور اذا فرق بدليل بين الحوادث الابدام اشتهار فى قرن الصحابة وبالجملة يستقيم هنا لان الاجماع
لم يكن فى نص الرسول واما يكون فى نص الصحابة ينقله ليس الآحاد وهو اترتم هو على مراتب
اى الاجماع فى نفسه مع قطع النظر عن نقله مراتب فى القوة والضعف واليقين والظن
فالاقوى اجماع الصحابة فضلا ان يقولوا اجمعنا اجماعا على كذا فانه مثل الآية والخبر
المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابى بكر ثم الذى نص البعض دون البعض

مبحث الاجماع

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر مخالفه وان كان من الادلة القطعية حجة اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم ينقل فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسالة في اي عصر كان على قولين كان اجماعا منهم على ان ما عدا هما باطل والخروج من اجماعهم احداث قول آخر كما في الحال المتوسط بين الجهتين قيل بعيدة الحال وقيل بعيدة الاجلين فلا يجوز ان تحدث بعد وفاة ذلك الكل بعد الاجلين وقيل ذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق بحجى في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه تشاهم اختلافين وهو اقسام قسمناها لبعدم القائل بالفصل وقد بينا صاحب التوضيح بالاتيسور للمريد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار الذاهب الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح مثلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان احدهم فلا يتبين اختلافا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد اطلت في تحقيق في تنقيح الحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه فعلم السبقي الى مثله وهو فطاحلها ان شئت

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال **باب القياس**

مبحث الاجماع

مبحث القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة الجامعة بينهما التفسير الاول اقرب الى المعنى اللغوي فيقال قاس الشيء اذا قدره بالشيء ويسمى المقايسة ايضا والمقيس عليه يسمى اصلا والمقيس فرعا والمعنى الذي يجمعهما علة والحكم الذي يثبت فيهما بالمعقول بسبب الصغر لانه لا يطيق عليه الفرع والاصل فيما لا يسلم انه لا يطيق الاصل والفرع على المعدوم وقيل الموجود اذ الحكم من الاصل الى الفرع هو ان الحكم الاصل قائم به لا يعدى منه وانما يتعدى مثله والمثل هو اثبات مثل حكم احدهما بما ثبت للآخر فاختير لفظ الاباتة لان القياس مظهر لا مثبت وقد يقال ان الحدي هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة منقادا وعقلا وانما قال هذا لان بعض القياس يشكر كون القياس حجة لان الله تعالى قال فرطنا عليك الكتاب بيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس قلنا لان النبي قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى نشرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا بالرأي فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ الاصل ان ما هو علة الحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مبينا ابتداء وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن للاستنباط والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العلم وانما تنافي العلم وذلك جائز اذا نقل عن قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكأنه قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او ما الفروع الشرعية على الاصول فليكن اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث معاذ مروي وهو ما روي ان النبي حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلم يكن القياس حجة لانه

بحث القياس

متعلق بالمتن

القياس مع كونه دالا على نظيره ثابت في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير الملح بالملح والذهب بالذهب الفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل بوا دبر وروي كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله عليه السلام بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة كيلا بكيل بجزء وقوله مثلا بمثل حال اي بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونها متماثلتين والاحوال شروط والمراد للايجاب والبيع مما يقتضي صرف الامر الى الحال التي هي شرط ليكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة او وجوب نفس البيع وارد بالمثل المقدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل وارادوا بالفضل في قوله والفضل بوا لفضل على المقدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وبدلنا الى ان بيلة نصف صاع فصار حكم الصدر وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات هذا القدر فيه كما الآخر فيه حتما فاذا فاتت التسوية تثبت الحرمة بها حكم النص والداعي الى الحرمة الباعثة على وجوب التسوية هو الجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون لشيء اضافة وان تكون كذلك لا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى فذكر القدر وجب فيما القدر تقوم المماثلة الصورية والجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله مثلا بمثل فلما الحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحفنة مع الشيء او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويد علينا لا ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تكون تلك الاوصاف بعينها موجودة والزيادة فاجاب بقوله وسقطت فيه الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء وبهذا حكم النص اي كون المراد على وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لان الجودة والرداءة ليستا من اوصاف القدر والجنس فظهر بهذا الحكم الثاني فيما اريد

بالحکم الاول لان الحکم الاول ہو الحکم الشرعی ای عنی وجوب المتسویۃ وہذا الحکم ہو بمعنی
مدلول النص شامل للحکم والعلۃ جمیعا وقد وجدنا الاثر وغیرہ امتثالا متساویۃ فکان الفضل
علی المائۃ فضلا خالیا عن العوض فعقد البیع مثل ہذا النص فاذا تفاوت فاوجب شبہۃ
ای اثبات حکم النص فی ہو وجوب المساواۃ وحرمۃ الربوا فیما عدا الاشیاء الستۃ من الاثر
وغیرہ من المکیلات والموزونات سواء کان مطعوما او غیر مطعوم بشرط وجود القدر
والجنس علی طریق الاعتبار المامور بہ فی قولہ تعالی فاعتبروا وہو نظیر المثلات ای
بہذا القیاس الشرعی نظیر اعتبار العقوبات النازلۃ بالکفار فان اللہ تعالی قال ہو الذی
اخرج الذین کفروا من اہل الکتاب من دیارہم لاول الحشر ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انہم
مانعتہم حصونہم من اللہ فاتاہم اللہ من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبہم الرعب یخربون بیوتہم
بایدیہم وایدی المومنین فاعتبروا یا اولی الابصار وللرد باہل الکتاب ہو دنی النضیر حیث عاہد
رسول اللہ صلعم ان لا یکونوا محاصمین علیہ حین قدم المدینۃ مقصودہ العہدی وقتہ
فلما ہم بالخروج من المدینۃ فاستمہلوہ اعشرۃ ایام وطلبوا الصلح فابی علیہم الا الجلاء
فاخبرہم اللہ من المدینۃ لاول الحشر والاخراج حال کونکم یا ایہا المسلمون ما ظننتم ان
یخرجوا وظنوا ای الیہود انہم حصونہم من اللہ فاتہم اللہ ای عذابہ بحکمہ بالجلاء من
حیث لم یحتسبوا لانہ کان قذف فی القی فی قلوبہم الرعب حتی یخربون بیوتہم بایدیہم
وایدی المومنین لما جمعہم الی الخشب والحجارۃ فجعلوا یتقالعہ ہذہ علی حمال کثیرۃ وخرجوا منہا
واستولوا علیہا بخیبر ثم اخبرہم عن جریرۃ من جریرۃ الشام ہذا تفسیر الآیۃ فالاخراج من الدیار
عقوبۃ کالقتل حیث سوی بینہما فی قولہ ولو انا کتبنا علیہم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من
دیارکم ما فعلوہ الا قلیل منہم والکفر یصلح داعیا الیہ فکلما وجد الکفر یترتب علیہ الاخراج والحشر

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو قوله ثلاثة ايام ثم قال هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فمعنى النص التعليل فيما لا نص فيه فمعتبر هو الناظر هو المعتبر وعن مثل الشيء قولنا عن مثل ما نزل بهم فكذلك هذا في القياس الشرعي حامل في علة النص وتعديته الى الفرع لتثبت حكم النص فيه والاصل في الاصل معلوم ولا بد من ان نوضح ان لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب السنة والاجماع ان لا يكون معلولا بعلة قاصرة توجد في الفرع والا فان كان كذلك فلا يكون معلولا ويكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه ينبغي ان يتبين هذا القدر بل ينبغي ان يتبين ذلك من ولاية التعيين اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير لما يطعن في قوله الخ وهو مع المقابلة بالخ وهو مثل قوله مثل ان لكون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه العلة شاهد على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصل في الاصل معلولا وقوله في الحال معناه في الحال فقط شاهد كي به عن كونه معلولا اذا كان معلولا بعلة اخرى ثم قال فحكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلاثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك لا ان الاصل في الثالث ان لا بد من دليل غير العلة من غير ما يتبين ان هذا هو العلة ودون ما عداه فاذا تمت هذه الثلثة فقد بان بكون القياس حجة ثم القياس لم يتعين ذكره شرعا ذكرنا ان تطوير كل حكم ودفع فقد بان من بيان هذه الاربعة الاجمالية ما فظنه قياسه ودفع قياس غيره طرفان الكون الاصل مخصوصا بحكم بعض آحاد الظاهر ان الاصل هو الغير عليه والباقي في حكمه داخل على المقصود يعني ان لا يكون للقيس عليه كغير مثل ما قصوا به على بعض غير

او لو کان حکمہ منصوصا علیہ بالنص فکیف یقاس علیہ غیرہ والجواب ان یراد بالاصل النص الدال علی الحکم المقیس علیہ ویکون الباء بمعنی مع او یکون المعنی ح ان لا یکون النص الدال علی حکم المقیس علیہ متضمنا لمراعاۃ حکمہ نص آخر والشاک ان النص الآخر ھو النص الدال علی حکم المقیس علیہ خصوصا شہادۃ حکمہ نص آخر والشاک ان النص الآخر ھو النص الدال علی حکم المقیس علیہ کشہادۃ خزیمۃ وحدہ فانہ مخصوص بقولہ من شہد لہ خزیمۃ فھو حجۃ والمعنی ان یقاس علیہ من ھو علی حالہ کما لخلفاء الراشدین اذ مثل ح کرامۃ خصائصہ الحکم وقصتہ ما روی ان الذی شہد لہ خزیمۃ اعرابی واذ فاہ لثمن فانکر الاعرابی استیفاء ہ وقال لم تسمنی فقال من یشہد لک وکیف شہد لک خزیمۃ انا اشہد یا رسول اللہ انک بعت الاعرابی ثمن الناقۃ فقال کیف تشہد لہ ولم تحضرنا فقال یا رسول اللہ انا نصدقک فی الخبر من خبر السماء فلا نصدقک فیما تخبرہ من داء ثمن الناقۃ فقال من شہد لہ خزیمۃ فھو حجۃ فجعلت شہادۃ خزیمۃ رجلین کرامۃ وتفضیلا علی غیرہ ومن ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فی حق العامۃ فلا یقاس علیہ غیرہ وان لا یکون معدولا بہ عن القیاس ای لا یکون الاصل مخالفا للقیاس اذ لو کان لوجب نفسہ مخالفا للقیاس فکیف یقاس علیہ غیرہ فیلتھم مع الاصل والشرط بیانا فانہ مخالف للقیاس لتضمنہ فساد الصوم بہ وانما الاتفاق لعارض ھو النسیان الذی ھو کالمکرہ ناسیا علی ما سبق فانا نعلم کل احد مقاتل اللہ ورسولہ القیاس علیہ الخ ای علی المکرہ کما قاسوا الناسی علیہ وان یبدی الحکم الشرعی اثبات النص بعینہ الی فرع ھو نظیرہ والنص غیرہ الشرط ان یکون واحدا تسمیۃ لکنہ متضمن شیوعا والاربعۃ احدھا کون الحکم شرعیا لا لغویا والثانی تعدیتہ بعینہ لا بمثلہ والثالث کون الفرع نظیر الاصل لا اودون منہ والرابع عدم وجود ناص فی الفرع وقد فرع العلم علی کل من ھذہ الاربعۃ تفریعا علی ما سیاتی وبناء ھو ای جمھور الاصولیین اقتداء بنصوص الاسلام وقد اتبع بعض المتاخرین فقال ایتہ تضمنت شرط الاربعۃ منھا لی المذکورۃ

بحث القیاس

والاثنان المتعديتين وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا للشرعي آخر وهاهنا وان كان ما ذكر تقسيما
لكن ليست ثمرته صحيحة فلا يستقيم تعليل الاثبات بعدم الزنا للوطء لانه ليس حكما شرعيا تفريعه
على اول الشرطين وكون الحكم شرعيا فان الشافعي يعقل الزاني مسخ ما هو محرم في محل
مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواط بل هي فوقها في الحرمة وشهوة تقضيب الماء فيجري فيها
احد الثنائين وحكم ما ليه ابو يوسف محمد وهذا يسمى قياسا في الشافعي فرق بين ان يعلل قولا
احد الثنائين ان يجري عليها حكم فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس عند الكل دون
الثاني وهو المحذور عند الكل هذا اصحاب الشافعي فانهم يعللون احد الحكمين كالبكارة والثيوبة
احد من الحقيقة ثم تسمى القارورة قارورة فقالوا الاية تقرير لما يقال ان بطنك ايضا
يقرفيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح غير حريز فقالوا انه ثبت
على بساط الارض يقال ان يحتاك ايضا تحرك فينبغي ان تسمى جوجر الفتيرة وسمك الاصفهان
الذي تقرر على الشرط الثاني اي الاستقيم التعليل الصحيح ظهار الذي كما علا الشافعي حيث يقول
انه يصح ظهاره منع ظهاره كما سلم اذكر بعد الشرط الثاني وهو انه تعليم بصيغة تكرير على يكون
هذا التعليل غير الحرمة المغلظة بالمغارة في الاصل وهو سلم الى الطلاق البائن الفرع عن الخاص
ظهار المسلم حتى يكون بالمغارة ظهارا الذي يكون مؤبدا فيثبت به ما ثبت بالمغارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اول للحرمة بل لكن ليس ابدا للحرمة الذي يخلفه الصوم والاستعانة
احكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ الى الآخر عذرا دون عذره تفرع على الشرط
الثاني فعذره كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي يقول الماخذ الناسي مع كونه عذرا في
نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بجانين في نفس الفعل اولى وكون قولنا ان
عذرهما دون عذره فان النسيان ليس بلا اختيار وهو منسوب صاحب الحق وفعل الخاطئ

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصد الاعتياط في الفضة
وهل الماء في حالة الاكراه كالاكراه بالاضافة والجناية فليكن عذرها كعذر الناسي فيفسد صومها
وقد فرعنا بها فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس والاشبه فيه فان اكثر المسائل يتفرع
على اصول مختلفة والاشبه اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين واظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وهنا النص المطلق عن
قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقابل على رقبة كفارة القتل
وتقييدها بالايمان مثلها كما اخذه الشافعي لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص هذا فيما
يخالف القياس فص الفرع واما فيما يوافقه فلانا سلمنا ان ثبوت الحكم بالقياس والنص سيان
كما هو مذهب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول المنقول ويسميه علما له لو لم يكن النص
موجودا لثبت بالقياس ايضا وعند الشرط الرابع ان بقي حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
اتاح ويعد الرابع للثالث يتبعهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا ربعة كان هذا خرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه كما
انه تعدى الى الفرع فهم واتما خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاية تغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام اطلاق حرمة الربوا بالقدر والجنس بعد تخصيص الى غير الطعام فقد خصصتم القليل
من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير فاقتضى حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا
انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناءها اياه التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال ولم يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فاثبتنا في

بحث القياس

بالقول فی المستثنی بقول معاذ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بالطعام مساویا فالطعام المساوی بالمساوی صار حلالا واما سواه کالبیع جزافا مجتنبا بالحنطة وکذا بالحنطتین داخل تحت الحرمة وهی ملا صل فی الاشیاء عندنا ونحن نقول فی المستثنی منه ولقد ربکذا لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة والاحوال ثلثة وهی المساواة والتفاضلة والتجافرة وکلما احوال الکثیر فمحل منه المساواة وهو تمام المفاضلة والتجافرة والقلیل غیر متعرض اصلا الا فی المستثنی لانی المستثنی منه فهی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز جمیع الحنطتین بالحنطتین وکذا بالحنطتین لانه القلة ایضا حال فتبقی فی المستثنی منه فتکون حلالا لانا نقول انها حال بعید غیر متداول فی العرف فالاقرب بالمساواة هو الحال الی الکثیر فلذا یدخل المستثنی منه الاحوال الکثیرة الا القلیل فصار التغییر بالفضل ای بهذا النص حال کونه مصاحبا للتعلیل لما بای بالتحلیل کما تقدم وانما سقط حق الفقیر فی الصدقة وجواب سؤال آخر تقریره ان الشرع اوجب الشاة فی زکوة السوائم حیث قال فی خمس من الابل شاة وامر سلیم صلی الله علیه وسلم حیتها الفقیر بانها مال صالح للحوائج وکل کان کذلک یجوز اداؤه فیجوز اداؤها بالقیمة ایضا فاجاب بقوله فی الشاة قید الشاة المفهومة من النص صریحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقیر فی صورة الشاة وتعدی الی القیمة بالفضل بالتعلیل لانه تعالی وعد ارزاق الفقراء الی ارزاق تمام العالمین فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقسم لکل واحد منهم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعة والتجارة والکسب وغیرها وجعل الکسبی علی الاغنیاء نفسه وهو الشاة التی باعتبار انها قوت فی یده کما یقول الصدقة تقع فی کف الله ثم فی کف الفقیر ثم امر بایجاب المواعید من ذلک المسمی الذی اتخذه لقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة وقوله تعالی خذ من اغنیائهم وردها الی فقرائهم وانما افضل کذلک للاتهم احسان الله لهم بریق للفقراء وهو قوله

في حقهم بل نزع قسم الاغنياء وهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء للام العاقبة لا للام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من غير نفسه كما يعطي الاغنياء بذلك وذلك لا يصح ولان اختلاف الموعد اما ذلك المسمى الذي هو الشاة او كل النجار الواجب فيختلفان وكثيرها فان الموعد يجب الاداء ويخطب اللباس واشار الى الشاة لانها في الابل ادام فكان ذكرها بالاستبدال للابدان فتستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منها كل حاجة عرض عليه بانه انما يكون دينا بالاداء فاذا كانت اذا قسم منحصرة على الشاة قبل اعطائهم الخمسة من صميمه بلفظ واعطاهم كل نصوب من العشر واعطاهم الكسور من كفارة اليمين وعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين انهى فرض كالصلوة فكان اعرف الاصلي للفقراء وهي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ نادرا ما يكمن احد منهم حاقا مادة مديدة وكذا الاعتبار بما شرح الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ نادرا ما يخلو جماعة احد وليس لهما مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحجج وركنه جعل علما على الحكم الذي هو معنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى انما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة واما اضيف في الفرع اليها لضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه لما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما استدل عليه الخصم على ان يكون ذلك العلم علما مشتملا عليه النص اما بصيغته كاشتمال النص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته

بحث القياس

کما یشتمل الفرض من بیع الآبق علی العجز عن التسلیم وجعل الفرع نظیرا لہ ای علی ما فصل فی حکمہ
لوجودہ فیہ ای وجود ذلک المعنی فی الفرع وغیرہ من ہہنا ان ارکان القیاس اربعۃ الاصل
والفرع والعلۃ والحکم وان کان حاصلا لکن ہو العلۃ ثم شرع فی بیان ان ذلک المعنی یکون
علی عدۃ اشیاء فقال فہو وجوبا ان یکون متخففا الازما وعارضا فالوصف اللازم ان لم یکن
من الاصل کالتثنیۃ علۃ لوجوب الوکوۃ فی الذہب والفضۃ لاینفک عنہا لانہا خلقانی الاصل
علی معنی التثنیۃ وہی مستمرۃ بین مضروب الذہب والفضۃ وتبرہما وحلیہما فیکون فی الساسۃ
الزکوۃ علۃ التثنیۃ والشافعی یعلل حرمۃ الربوا بہا وہی مستمرۃ علی شیء والوصف العارض
کالانفجار فی قولہ فانہا دم عرق الفجر علۃ لوجوب الوضوء فی المستحاضۃ وہی عارضۃ للدم
اذ لا یلزم ان یکون کل دم العرق منفجرا فانہا وجد انفجار دم سواء کان فی المستحاضۃ او فی غیرہ
من غیر السبیلین بحیث الوضوء وانہا عطف علی قولہ وصفا وقابل الاسم الوصف یکون
ذلک المعنی اسما کالدم فی عین ہذا المثال وہو قولہ علیہ السلام فانہا دم عرق الفجر فان غیر
فی لفظ الدم کان مثالا للاسم وان عبر فیہ بمعنی الانفجار کان مثالا للوصف العارض کما
وجلیا وخفیا الظہار تفسیر للوصف کالازم والعارض فالوصف الجلی ہو الذی یعرفہ کل من
سمع الفرقۃ فی قولہ انہا من الطوافین علیکم والوصف الخفی ہو الذی لا یعرفہ بعض دون
بعض کمانی علۃ الربوا عند ابی حنیفۃ رح القدر والجنس وعند الشافعی رح الطعم فی المطعومات والثمنیۃ
فی الاثمان وعند مالک رح الاقتیات والادخار وحکمہ ای حکم الوصف مطلقا سواء کان مضبوطا علی قولہ وصفا وقابل
ای یجوز ان یکون ذلک المعنی حکما شرعیا جامعا بین الاصل والفرع کما روی ان امرأۃ
جاءت الی رسول اللہ صلعم فقالت ان ابی قد ادرکہ الحج وہو شیخ کبیر لا یثبت علی
الراحلۃ افاحج عنہ فقال ارأیت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ ألا کان یقبل

منک قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقبول فقاس المبتی الحج علی دین العباد والمعنی الجامع بینہما ہو الدین فہو عبارۃ عن حق ثابت فی الذمۃ وجب الاداء والوجوب حکم شرعی وہو واحد وعند الظاہر ایضا تقیس الوصف فالوصف الفرد کالعلۃ بالقدر وہو واحد او الجنس وحدہ تحتہ الانسان او الوصف الحد کالقدر مع الجنس علۃ تحتہ انواع فاضل او الحاصل ان قولہ اسماء وحکما لا شتمالہ فی ایۃ مقابل للوصف وان قولہ لا ازاء وعارضا لا شک فی ایۃ قسم الوصف واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اورد علی سبیل المقابلۃ والتداخل والظاہر انہ تقسیم للوصف اذ لم یجد احد شیئا الا الی قسم الوصف وقد تقسیم الجامع الوصف مطلقا فی حرخ فہم سواء کان فی صفۃ او اسما او حکما علی ما سیاتی بہ ذا کلہ من تفتن فخوا الاسلام والناس کلہم تبع لہ ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتا بہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنی منصوصا فی النص کالطواف فی سورۃ الحج وان یکون فی غیر النص لکن ثابتا بالاشتمالۃ التی مرت الآن ثم شرع فی بیان بالعلم بان ہذا الوصف وصف دون غیر فقال ودلالۃ کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلۃ الشاہد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاہد للقبول ان یکون صالحا وعادلا فکذا فی الوصف ثم الاول ان لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالۃ فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح بقولہ علی غیر ترتب اللف غیر اولا بذکر العدالۃ بقولہ بظہور اثرہ فی جنس الحکم المعلل فی ظاہر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل من حیث خاص قبل القیاس وان لم یظہر اثرہ فی عین ذلک الحکم المعلل جنسہ فیا لطریق الاولی وجملتہ ترتقی الی اربعۃ انواع الاول ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وہو متفق علیہ کاثر عین الطواف فی عین سور المہرۃ والثانی ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وہو الذی ذکرہ

بحث القیاس

الصغر كالصغر ظهر تاثيره في نفس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذلك في ولاية النكاح
والثالث ان يؤثر شبه الصغر بين ذلك الحكم كاسقاط الصلوة المتكررة بعد الافاقة
فان الجنس الاغماء وهو والجنون والحيض تاثيراتي بين اسقاط الصلوة والاربع مظهر شبه
جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان جنسه وهو مشقة السفر تاثيراتي بين سقوط
الصلوة وهو موقوع الكسرتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التنقيح
ثم ذكر بيان الصلاح فقال فلنعني لصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة معلل
لمنقوله عن رسول الله صلعم وعن السلف بان يكون علة ذا الجهتين موافقة علية منتظمة
النبي والصحابة والتابعون ولا يكون ثابتة عينا كتعليلنا بالصغر في ولاية النكاح حيث
معنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف في اصناف في علة ولاية النكاح فقد الشافعي رح
هي البكارة عندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون
بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة ولي
عليها اتفاقا والثيب البالغة لا ولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة ولي عليها عندنا خلافا
الشافعي رح والبكر البالغة ولي عليها عندنا فعندنا الصغر اثر في ولاية
النكاح لما يحصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها وما لها ولا استدراك
له سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال لا اتفاق فكذا في ولاية النكاح فاندفع ما ذكر
ثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يحصل به من الضرورة والحرج في
الهرة ولقائل ان يقول الحق ان وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال به النبي في سور الهرة بيان كونه فضيا الى الحرج والضرورة فلما ان الطواف
في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لتوفير

دون الاطراد متعلق بقوله اصلاحه وعدالة اسمي دليل كون الوصف علة سماه وعدالة وهو المسمى بالمؤثرة دون الاطراد وهو المسمى بالاطرادية وتسمى الاطراد دون الحكم مع الوصف جودا وعدما او وجودا فقط وانما قال في ذلك لانهم اختلفوا في عنه قبول وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل مع وجوده عند وجوده والا شعيرة عند عدمه وعلى كل ليس بحجة عندنا لما مر لنا ثانية الان الوجود قد يكون اتفاقيا لا لمعنى فلا يدل الحكم عند اطراد على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة وتقدم ما يحتمل ان يحمل عليه التعليل اي مثل الاطراد في عدم صلاحية للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن ثمة لان اقتضاء العدم للعدم الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت لجلل شتى فلا يلزم من انتفاء علته انتفاء جميع الجلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول شافعي في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال فليس بمال وكل ما ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال مقابلي اثبات ان يكون بمال بين رجل وامرأتين وعند نا ليس لعدم المالية ثانيا في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة هذا في كونه مالا فقط بشبهة لكونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهة فانه لا تقبل شهادة النساء فقط والبضع مالي ونوقض في دريته من المال بدليل شيعته بالمال الذي لا شبهة بالمال فلما كان المال ثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح اللازم يكون البضع مستفادا ومفرغ من قوله التعليل بالنفي اي لا التعليل النفي في حال من الاحوال الا في حال كون البضع مبيعا فان عدم بيعيته وجود الحكم من وجه آخر فافهم وجه الاستدلال محمد رحمه الله ان البضع ليس بمال لانه لم يتقوم لانه لم يتقوم بضع جارية غيره فولدت من يد الغاصب ثم ملكها يتقوم قيمة الجارية دون الولد لان البضع لما وقع على الجارية دون الولد وقد حصل

مبحث القياس

محمد هنا النفي بيان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فانه يقتضي
الضمان ضرورة وكذا قولي استخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر لانه لا ضمان فيه لانه مباح
عليه المسلمون فان علة وجوب جميع القيمة ليست الا ايجاب المسلمين بالمثل وهو خوف
هنا الاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الماء اذا الاحتجاج
باستصحاب الحال في عدم صلاحية الدليل او معناه طلب صحبة الحال الماضي بان يحكم
على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله البقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد دليل
مزيل هو حجة عند الشافعي رحمه الله لا الابقاء الشرائع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم عندنا هو ليس بحجة
لان اثبتت ليس بسبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اقتضاه ابتداء في الزمان الماضي
مثبتا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود والبقاء من سبب علوه فلا
يتناول حكمه القيام الا دليلا على كونه خاتم النبيين ولا سبيل لنا بعده فنحن لا نجوز استصحاب
الحال او ذلك الاستصحاب بالحال تحقيق في كل حكم عرف وجوده بدليله ثم وقع الشك في زواله
من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيكون استصحاب حال البقاء على
ذلك الوجود حجة عند الشافعي اي حجة لازمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة والمراد
بحجة دافعة لا ازام الخصم عليه فائدة الخلاف نظيره فيما ذكره بقوله حتى قلنا اذا شفعوا دابت
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في داره اي في السهم الذي
في داره ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قول المشتري ولا تجب الشفعة
لان البينة لان الشفيع تمسك بالاصل وبيان اليد دليل الملك ظهرا واظهر ليقضي لو قدم غيره
لان الازام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رحمه الله البينة لان البينة اظهر عنده
يصلح للدفع والازام جميعا واخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسالة التي لا تنقض

يتحقق فيخلاف الشافعي رحمه الله يقول الشفعة في الجوار على خلافنا في الفقه اه حتى
في النفسه فلا يقسم مال ابن ورثته ويبيع مال غيره فلا يرث من مال مورثه فلان حياته
باستصحاب الحال الذي هو حجة الدفع ما ثبت على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة
مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي مثل الطواف والاحتجاج
بتعارض الشبهة في عدم صلاحية الدليل وهو عبارة عن ثنائي امرين كل واحد منهما ما يكون
ان يحتج به المنازع فيه كقولنا في عدم وجوب غسل المرفق ان من الخايات ما يدخل ما قبلها
كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها الا يدخل كقولهم صوموا الصيام الى الليل
فلما دخل المرفق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك ما ثبت شيئا صلاحية الاصل ان يكون دليلا
اي هذا الاحتجاج الذي احتج به فرفر على غير دليل فيكون فاسدا لان الشك حادث
فلا بد له من دليل فان قال ليعارض الاشباه قلنا هو الغير حادث لابد له من دليل
فان قال ثلثيه دخول الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هذا على التعميم ان
المنازع فيه من التفصيل فان قال علم عدم الدخول بالشك جاء العلم وان قال لا العلم
بعدم الدليل موجود هو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يعقل لا يوصف
بوقوع بالفرق عطف على قوله اي مثل الطواف في عدم صلاحية للدليل الذي يكتسب الا بالرجوع
الذي لا يستقيم في نفسه في ثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع
حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مسح الرأس كما في اشافيتي على مسح الرأس فلا تقضي
الوضوء ما مسح الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو موجود هذا قياس فاسد لانا ان لم نسلم
في القيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه
ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض مجموع البول ولم يوجد

بحث القياس

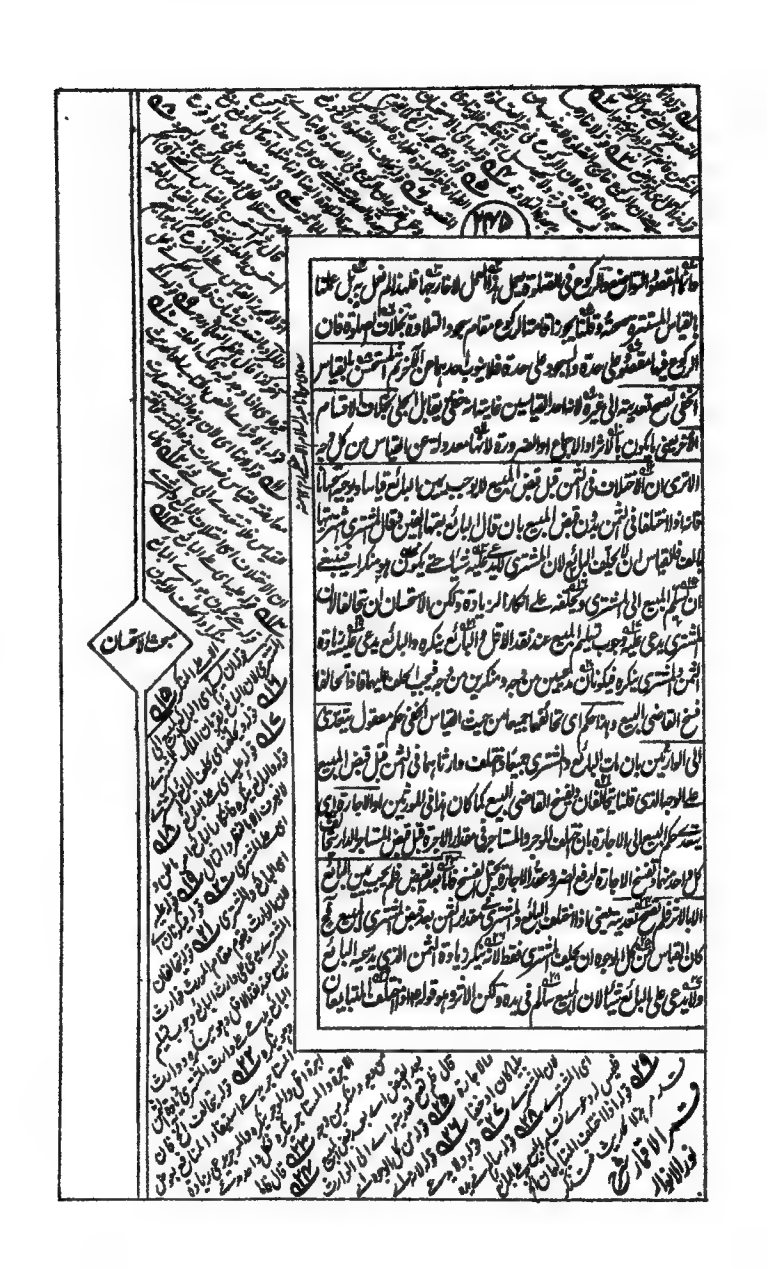
الوجود والعدم فلا بد من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقولهم وقالوا ان مدخل البحث الا
من كان يهودا او نصاريا تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين المبني لطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات عيبه هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان
التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يوهي التعليل الصحيح وفاسد انفعال
وعلة يستدل لمرتبة الاكمال الصحيح عند ابي الحسين البصري على ما يأتي وقال بعض الشارحين انه بيان
لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو حسن فاحش بل بيان حكم الذي يسمى بالقياس
في قوله وحكمه الصائبة بغالب الراي وهذا بيان اثبته بالتعليل الاول اثبات الوجوب وصفته
اي اثبات ان الموجب للحرمة او صفته هذا واما الثاني اثبات الشرط او صفته هذا واما الثالث اثبات
الحكم او صفته هذا واما الرابع اثبات الحكم او صفته اي اثبات ان هذا الحكم شروع او صفته
فلا بد من اساس اشتملت وقد بينها بالترتيب فقال كالخمر حرمت النسأ مثال للاثبات
الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النسأ مما لا ينبغي ان ثبت بالراي والتعليل
واما اثبتناه باشارة النص لان بيوا الفضل الموجب مجموع القدر والجنس فجنسيته الفضل
وهي المنسبة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم
وكوة الانعام مثال للاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة الزكوة وهو وصفها وهو
السوم مما لا ينبغي ان يكفي فيه يثبت بالتعليم انما اثبتناه بقوله في خمس من الابل السائمة
شاة عند مالك لا اشتراط السامة للاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والشهود في الكفالة مثال الشرط فان الشهود شرط في الكفالة حلة ينبغي ان يكفي فيه الراي
والعلة وانما نسبته بقوله الاكفالة الا شهود وقال مالك لا يشترط قبل الاشهاد بل الاعلان

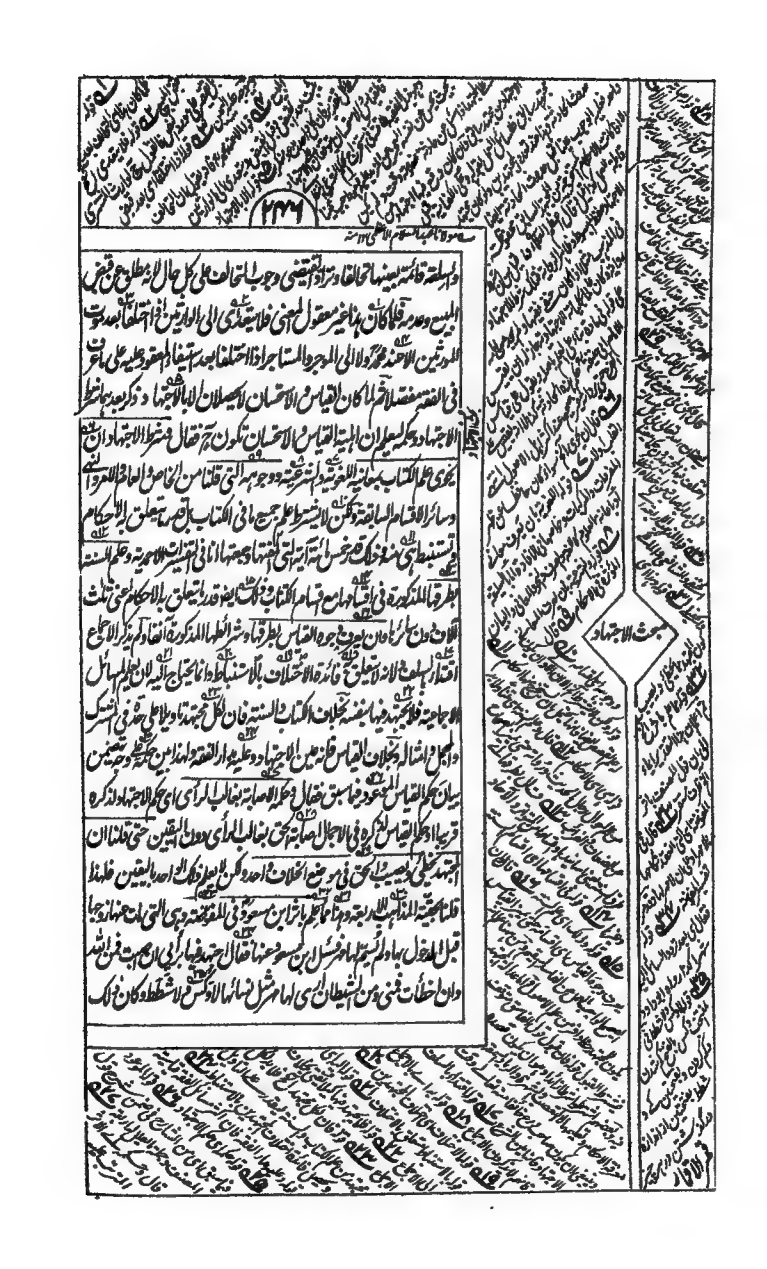
بحث القياس

لقوله عليه السلام النكاح باطل وهو الاوفق وشرطت العدالة والذكورة هنا اى فى شهود النكاح خلافا
للاثبات وصف الشهود فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه والاصل فى ان كل حكم
شرعه التعليل بل نقول ان اطلاق قوله لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة
والذكورة والشافعى رحمه الله يشترط لقوله لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل والكلمة ليس بدليل
كما تقدما وسابقا والبتيراء تصغير تيراء التى تأنيث الابتر والمراد بالصلوة بتركعة واحدة
وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة عشر وعشر تام لا ولا ينبغى ان يحكم فيه بالرأى والحيلة
وانما اثبتناه بالسنة حيث روى انه نهى عن البتيراء والشافعى رحمه الله عمل بقوله عليه السلام اذا
احدكم ان يصنع فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم شرعى وصفته
كونه واجبا او سنة وطالكلم فيه بالرأى فاثبتناه وجوبه لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة
الا وهى الوتر والشافعى رحمه الله يقول انها سنة لقوله عليه السلام الا ان توتروا حين سأل الاعرابى لقوله بل
على غيره من الزوايا من جملة ابطال التعدية حكم الفرض الى النفل فنبه بثبوت هذه اى
الحكم فى النفل فيه بقاس الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم لا عين هذا اصح
القولين ومنه وبالتعليل يساويه فى الوجود وجاز عند الشافعى رحمه الله التعليل بالعلة القاصرة
كالتعليل بالشفعة فى الذهب والفضة لصفة الربوا فانها الاستدى منها فالتعليل عنده لبيان
ان الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها فى نفسها فلو
توقفت صحتها فى نفسها على صحة تعديته لزم الدور وأجاب بان صحتها فى نفسها لا تتوقف
على صحة تعديتها بل على وجود باقى الفرع فلا دور والدليل انا ان دليل الشرع لا يبان بكر
موجب اللغة او العرف والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فى المنصوص عليه لانه
ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل الاقسام الثلثة

بحث الاستحسان

مثال الاستحسان بالقياس الخفي فلن القياس الجلي يقتضي بنجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا الطهارة بالقياس الخفي وهو انا تاكل الى المنفار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها بالسؤر فتنجسه الا ما يشق الاحتراز عنه فان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاردان بين ضابطة يعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بد وانها كما تقوله الشافعية من اهل الظواهر على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اقوى اذ هو للان المدارك على قوة الشارع على الظهور والخفاء فان الذي ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ثبتت على الذي بقوة الشارع من حيث الدوام والصفاء والمثلثة كثيرة منها اسؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه اقوى الا ان هذا يقدم القياس الجلي على القياس اذا حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخروج من الحجة بل هو نوع اقوى للقياس فلذلك حكم ابي حنيفة في انه يعلي على السؤر الذي ظهر فيه عدم اثر النجاسة وهو قدر ما القياس بصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وهو كما اذا تلى آية السجدة في صلاة فاجر كما هنا ياتي في الاستحسان الاجزء الاصلح هذا ان قرأ اية السجدة ثم قام فركع فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء وان الركوع وان كان في موضع آية السجدة ونوى التداخل يجزئ عن ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجزئ قياسا لاستحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب جعل الاستحسان اتيانا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا يجوز عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي مناده وهو ان السجود في التلاوة لما شرع قربة مقصودة بنفسها





بعضہم من الصحابۃ والتابعین واحد منہم فکان الاجماع علی ان الجمیع اخطاء وھذا معنی قولہ
کل مجتہد مصیب والحق فی مذھبہ فالخلاف متصور ای فی علم اللہ تعالی وھو ایضا باطل لان منہم
من یقطع بخطأ شیء ومنہم من یتردد ولیست ھذہ الاقسام بحیث یجتمع فیھا الحق وقد روی
بناء علی کون کل مجتہد مصیبا عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ایضا ولکنہ ضعیف جدا قال الاعتزالی ھو منزہ عنہ
واما غرضھم ان کلھم مصیبون فی الفروع علی معنی ان اللہ تعالی لم یعین علیہ دلیلا بعینہ والبزدوی عصی ھذا
الاختلاف فی التحقیقات ودعی المجتھدات ای فی الاحکام التقدیریۃ دون التعاریف اللغویۃ
فان المعنی فیھا کاد یکون واحدا او متقاربا کالراقص والمحاج والمعتمر ھو بعینہ
والاشکال بان الاشعریۃ والماتریدیۃ اختلفوا فی بعض المسائل الاصولیۃ مع انھا بحتمل الخبر
لان ذلک لیس فی امھات المسائل التی علیھا مدار الدین وایضا لم یقل احد منھا بتصویب المعاند وقد
ذکر فی بعض الشروح ان ھذا الاختلاف انما ھو فی المسائل الاجتھادیۃ دون ما ورد الکتاب
والسنۃ علی الحق فیھا واحد والاجماع والخطأ فیہ معاند ثم اعلم ان المجتھد اذا اخطأ کان
مخطئا ابتداء وانتھاء وعند بعض یعنی فی ترتیب المقدمات واستخراج النتیجۃ صحیحا والیہ
مال الشیخ ابو منصور وھو آخر ما اختارہ ابو الحسین البصری انہ مصیب ابتداء مخطئ انتھاء لان الذاتی یلاحق
فی ترتیب المقدمات بذل جھدہ فیما کان مصیبا فیہ فان اخطأ فی آخر الامر فاجتھادہ الحال
فکان معذورا بل ماجورا لان المخطئ لما جرد المصیب اجرین وقد وقعت فی زمان داود
وسلیمان حادثۃ عرضت لغنم حرث قوم فحکم داود علیہ السلام بدفعھا الیھم واخطأ فیہ وسلیمان علیہ السلام بنسی آخر
اصاب فیہ فمدحھما اللہ تعالی بکل منھما فقضینا بھا سلیمان وکلا آتینا حکما وعلما ای فضلنا
تلک القضیۃ سلیمان آخر الامر وکل واحد من داود وسلیمان آتیناہ حکما وعلما ابتداء لما بعد ذلک
فعلم من قولہ فضلنا بان المجتھد المخطئ لیس بمصیب فی من قولہ وکلا آتینا حکما مصیبان فی ابتداء

بحث الاجتہاد

المقدمات دون اعتمادا وحده في آخر الامر وهو المقتضي مع الاستدلال على كونه في نفي خطأ العما
ان ثبت وهذا معنى قولهم ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يحرر تخصيص العلة وجوابه ان يقول
كانت التي هتكت مرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لا يؤدي الى التصويب كل مجتهد اذ قد يجزم
مجتهد عن بالقول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة مخطئا في بعض مسائل نحو العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يحمل امارة
في بعض المواضع دون البعض فانما قدحت العامة بان المستنبطة لا امارة على الحكم فجاز
الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة لوجوب الحد مع ذلك لا يجب
الحد في بعض المواضع لمانع ونحو ذلك وفي بيان تخصيص العلة ان يقول كان ينبغي ان يجب
ذلك لكنه لم يجب وجدنا المانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة
هذا الدليل وحده ناهض على عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم اجد في محل من المحال
الا مانع فقط وكونه مانعا مع قيام المانع فلان قبل على هذا انه يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا
يجوز ان يقول لم تكن العلة موجودة هنا لجواز ان في بيان المانع يلزم الدور اذ نقض الدليل
بالمانع اصح جدلا ثم بعد ورود النقض على المانع فالقبول اصل الجواب بيان وجود الدليل
او لا يلزم فيه النقض جدلا فالقبول وبيان ذلك في الصائم اذا قبل مداعبا في حلقه بالاكراه
او في الهواء شيئا فيصل الصوم افطار عنده وجد الامساك لا يلزم عليه النسيان فانه لا يفسد
صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجب عن هذا النقض كل واحد منا من جرد تخصيص العلة
على طريق ما مر فيما مر حاصل قول الحنفية حكم هذا التعليل فيما لم يوجد الا ترى انه يصح قولنا
كل من جامع عامدا فعليه الكفارة ومع قطعنا ان حكم الكفارة لمعدوم العلة فكذا
لم يفطر الناسي فجعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

بقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما مر مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله المصنف مانعا
الحكم دليلا على عدم العلة وبنى على هذا سؤاله على بحث تخصيص العلة تأمل اذ نقيض المانع
وهي جملة مانع يمنع الثبوت والعلة لا يلزم الحكم فانا اذا جامع المتزلانية مثلا لزيد شرعا وان وجدت
وانتفى مانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه يتعقد فرعا لوجود الملك وكثيرا لم يوجد
الملك عند بعض القائلين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان
تخصيص مع تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة
وان لم تعتبر شرعا وانا اعمل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب علم الحكم خمسة للشارع فيه
هذا الاعتراض فانا يمنع ابتداء الحكم بخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تمامها ولكن
لم يثبت الحكم وهو الملك لخيار وانتفى يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه البيع ثبوت الملك لكن لم
معه ولهذا تكون من الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء وانتفى يمنع لزوم الحكم
العيب فانه البيع ثبوت الملك لا تامة حتى تكون للمشتري من التصرف في المبيع ولا تكون
من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكن يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما
فهما فرغ المصنف عن بيان شرائط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل تعارض
علة وتدفع وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان المطلوبة للشافعية وسخن ردها على
وجه يطول الى القول بالتأثير والمؤثر فانا قد رضا الشافعية فمن جميعهم عن الدفع وهذا البحث
هو اساس المناظرة والمحاورة وقد انتفش علم المناظرة من هذا البحث لان اصول جعل علة
وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وزيادتها على ما بين ان شاء الله تعالى والمطلوبة وجوه منها
ارجحية القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل اي بلزوم ما يلزمه
المعلل تعليلا مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان

بحث الاجتهاد

في مسح الرأس أخرج المتصل الى آخره الصغاوي في فصل الحكم الى المسلم ان هذا الحكم حكم بال الحكم شيء آخر كقول الشافعي في مسح الرأس يكفي في الوضوء مرتين مثلثة فضل الوجه فقول المسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه بما استوعب الفرض صيرورة التثليث في الرأس لما يتوعب فضل الرأس صيرورة الكمال فيكون هو الفرض دون التثليث او في نسبة الى الوصف اي الى الوصف اي ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة المسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا تين مثلثة ثابتا بالمضمضة والاستنشاق حيث سن تثليثها بالركنية وهما الوضع مع وكون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده وهو ما يذكره الى المناقرة ويكون وجه ما قالوا انه لا يتم التقريب لتعليله بما يقابل الشافعية لانا نجاب بالفرقة بينهما بان الاسلام احد الزوجين فاسلم قالوا اذا اسلم احد الزوجين فان كان الكافر من تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كان غير مدخول بها او بانقضاء ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام وضع عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا انقضاء الفرقة الى يأباه الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا في فساد الوضع من القوس الاعتراضات اذا استقبح الجاهل فيها من الجواب بخلاف ما تقدمه فانه نتبينا الى القبول بالتأثير وبيان الفرق وانما قدم عليها وهو غيرة مناداة الداء في الشادة فانه اذا قصد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يخص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخالف

بحث الاجتهاد

الحكم عن الصحف الذي ذكره عليه السلام عن نزاعي علم المناظرة بالنقض قال المناقضة
نحي مزدوجة عندهم كما ان قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف اخرجا
في التيمم اي الاصغر كان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فكذلك في الوضوء
كذلك لانه ينقض بغسل الثوب بالبدن فانه يصلح طهارة للصلوة ولا نية فيه فيقبل ان يجيء
عنه بان الغرض التنبيه على ان الفرق بينهما والمعول بالتأثير غسل الثوب طهارة
حقيقية لزوال النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة بحكم
الشرع وغير معقول فيحتاج الى النية فكذا التيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر
معقول لان البدن كله نجس بخروج البول الذي نسواه ولكن لما كان الذي قل اخراجا
يجب الغسل فيه اقام البدن بالحرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وفي غسل
كل البدن كل مرة حرج عظيم لا يجوز قصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن
في الحدود ووقوع الاتمام منه وضاع الحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة معقول
واما نجاسة البدن فانه لما لم يكن معقولا فانه معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف الثوب لانه نجاسة
في نفسه غير مرئية بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس لها سائر ما بعد المائة الا الاقتضاء
فيشارة الى ما يجري فيها المائة وما قبلها اعني القول بوجوب العلة والحكم بها لان
لا تخلو اما ان تكون مقتضية وضاد الوضع بعد ظهور اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فان هو الا
الثلثة الاول المقتضية وضاد الوضع فلذا التاثير الثابت بها انما مثال الظهور اثره بالكتاب
ما قضائي الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان قوله سبحانه او جاء احد منكم من الغائط دل
على ان خروج ما قضائي السبيلين الفرجين او احدهما حدث فكذلك مثال الظهور اثره بالسنة ما قضائي سواء
سواء كان البول من ذكر او انثى نجس قيل ما على سواء الحرة بعلة الانفاق فاطرد بالبراءة بيانه تأثيره فلما ثبت تأثيره فيما علم

انها من العلة الخ علیکم والعلة الخ فاعدة مثال الظهر اثره بالاجماع فانا بانه لا ینقطع بالسارق
فی المرة الثالثة لان فیه تفویت جنس المنفعة علی الکمال فان لم نبین بیان تاثیره قلنا ان جنس
المسترسل شرع بالاستقطاع بالاجماع وفی تفویت جنس المنفعة اتلاف فعلم ان فساد الوضع
لا یخرج علی العلة المؤثرة اصلا وانما المنافقضته فانها تتجه علیه صورة وان لم تتجه علیها حقیقة
والیه اشار بقوله لکنه افاد تصور وما اقتضته یجیب فعها بطرق اربعة وهی الرفض بالوصف ثم
بالمنع الثابت بالوصف ثم بالحکم ثم بالنقض علی الیاتی ویسمی معنا ما انه یجیب دفع کل نقض
بطرق الربعة بل یجیب فی بعض النقوض بعض الطرق وبعضها ببعض آخرمنها والمجموع بلغ
الربعة فالتعلیل بالعلة المؤثرة ایراد النقض الصوری علیها وقد مناکما القول فی التخارج
من غیر المسلمین انه یحبس خارج وکان حدثا کابول فیرد علیه ای علی هذا التعلیل بالنقض
من جانب الشافعی انا لم نسلم انه یحبس خارج والبین بحدث فقد رفضه اولا بالوصف
ای بمنع هذا النقض الطرفین الاول بعدم الوصف هو انه لیس بخارج بل دلالة تحت
کل جلدة ودما فاذا زالت الجلدة ظل الدم فی مکانه ولم یخرج ولم ینتقل من موضع الی موضع
بخلاف الدم السائل فانه یکون فی العروق وتنقل الی فوق الجلد فخرج من موضعه ثم
بالمنع الثابت بالوصف وقوله ای ثم ندفعه ثانیا بعدم المنع الثابت بالوصف فنقول
لو سلمنا انه وجد وصف الخروج لکنه لم یوجد المنع الثابت بالخروج وقوله هو وجوب
غسل ذلک الموضع فانه یجب اعلم ان ذلک الموضع ثم یجب غسل البدن کله وکان یقتصر علی
الاربعة دفعا للحرج فیقال ای سبب وجوب غسل ذلک الموضع قلنا الوصف بانه من حیث ان
وجوب التطهیر فی البدن باعتبار ما یکون منه لا یتجزأ فظهر وجب غسل ذلک الموضع یجب
غسل سائر البدن البتة وبهذا کم یجب غسل ذلک الموضع فالحکم لعدم العلة ثم یرد

بحث الاجتهاد

الخروج ويورد عليه صاحب البحر السائل عطف على قوله فيرد عليه اذا لم يسل يعني يرد علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور طريق النقض اجمالا ان الاول فضاء بالثاني والثاني هو صاحب البحر السائل فاذا بحبس خارج من البدن ليس بحدث فينتقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فدفعه بالحكم اي بدفعه بالطريقين الاول بوجوب الحكم وعدم تخلفه بينهما اذ حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعني الاستلام انه ليس بحدث بل هو حدث لكن لم يتم حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي بدفعه ثانيا بوجود الغرض من ماهيته وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول اذ ذاك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة تلبس البول فلنا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليتساوى البول المقيس عليه فصار مجموع دفوع انتقض اربعة ثم لما لزم الفراغ عن دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فوجهان وهي قادحة ايضا على خلاف ما قام الدليل عليه المخصم فان كان هو ذلك الدليل الا ول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيما ناقضته وهي المقابلة في اصطلاح الاصوليين والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على القيض مدعى الجلي يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا للاول صار دليلا للخصم يسمى مناقضة فخلل فالدليل وان كان المعارضة اسم الفعل ومنه انتقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيما ناقضته ومناقضة فيما عارضته وهو ان يعارض قالب العلة حكما او الحكم علة بما خوذ من قالب القصد اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة هي الحكم الموصوف وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما خرجا عقيلا لانقلاب الوصف المخصص الذي لا يقبله العقول مثل الشافعية ان الكفار جنس كجملة بكر بهم مائة فيرجم بهم كالمسلمين يعني ان الاسلام

بحث الاجتهاد

ليس بشرط الاحصان فلما كان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فحصل جلد المأة علة
رجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام
شرط الاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب
فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مأة لانه يرجم ثيبهم اي الاصل ان الجلد علة للرجم في المسلمين
بل الرجم علة الجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته
القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان
يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلة
فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا
للشافعي اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك ونظيره
لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة فيمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني
قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره
بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث
ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في اكثر
من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب
وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بحث الاجتهاد

عن معنى المناقضة وبسببي هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي فوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع بان يقول المستدل لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس فهي اربعة اقسام
كلها صحيحة مستقيمة في علم الاصول على ما قالوا وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وبذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل عريا بلا زيادة
وفقدان نظيره اذا قال الشافعي في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول
المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف بزيادة هي تفسير بذا هو القسم الثاني منها نظيره
ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه كالغسل
نقول بعد ذلك بزيادة على قولنا المعارضة وذلك تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس
للمعارضة بل هو للقسم الثاني من اقسام القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم مضان بعينه
تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة
هي تغيير وقيدته بقولي وفيه نفي لما لم يثبته الا اول واثبات لما لم يثبته الاول لكن تحته معارضة
الاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد به فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وبذا يتحقق
وقوفهم بفصل الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقولا وفيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات
لما لم يثبته الاول بكلمته واو دون لو اواو وكل منها قسم رابع وبذا تحطا فاحش تسامن تحريف
الواو الى او فتظفر القسم الثالث فولنا في التبيينة انها صغيرة يقولي عليها ابو لاية الاخ كالاخت
لابوين فقال الشافعي هذه صغيرة فلا يلي عليها ابو لاية الاخوة قياسا على المال اذ للاخ لابوين
للاخ على المال صغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا ولاية الاخوة
وفيه نفي لما لم يثبته الاول اما اثبتناه في التعليل ولاية الاخوة على مطلق ولاية حتى ينفي المعارض ما لم
ولكن جمع تحته معارضة للاول لانا اذا اثبتنا ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

بحث الاجتهاد

نشر الاقمار

اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول الخصم
دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع فهى ثلثة اقسام كلها باطلة
على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا تتعدى وهو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بالحديد
موزونا بموزون بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة
فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى
كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل
بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص
وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم
ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم
يعلل بشيئين فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان
متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة
فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن ذكر على
سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد
الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما ذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة
فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بجملة ليقع بها الفرق بين الاصل
والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة
الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا [illegible]

مبحث الاجتهاد

الاقسام

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على غير الواحد والمتابعة
هو حكم قطعي مقدما على امر ظني وكذا اذا صاحب الجراحات لا تتيسر حج على صاحب جراحة واحدة
فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بهما
كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر
اذ نسبة الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر جزء رقبته كان القاتل هو الجارح اذ
لا يتصور الانسان بدون الرقبة وتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص
الشائع المبيع بشفعتين بمنفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر
بكثرة نصيبه صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر احدهم سدسها والآخر نصفها والثالث
ثلثها فباع صاحب النصف ثلثا نصيبه وطلب الآخران الشفعة كان المبيع بينهما نصفين
بالشفعة عند الشافعي رحمه الله يقتضيه الشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك
فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في النقص فان كان حكم الجار عندنا كذلك
لا يتأتى فيه خلاف الشافعي رحمه الله بقيه بالترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر
اربعة قوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاجماع في الاستحسان اقوى
فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد والاصل راجحا على الحاكم لان
اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان احد الاصلين مختلف بالزيادة والنقصان فانهما جائزتين
ولا نزاع في محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو معنى عدالة
وانما الاختلاف في التقوى ودقة مناشئه اي اثبات الوصف على الحكم المشهود به بطريق وصف الرجل
فحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الشرع
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيكصوم القضاء فان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعى خصص فى الصوم
بخلاف التعيين الذى اورده نقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع فى البيع
الفاسد اى اذا رد الودية الى المالك والمغصوب اليه اورد المبيع الفاسد الى البائع
باى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط التعيين الرفع من حيث كونه وديعة او مغصوبا
او مبيعا فاسدا لانه متعين لكن يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من
ثبات الفريضة على حكمها فيثبت عليها ان هذا نادر ولو كان تعليل الخصم بوجود الفريضة اذا كان
تعليله بوجود الصوم الفرض فلانه اسبب بمقابلة ايراد مسألته ردا لوديعة والمغصوب والبيع الفاسد
وكثرة الاصول اى اذا شهد قياس واحد على اصل واحد وقياس آخر على اصلين او اصول ترجح هذا
على الاول لان المراد بالاصل المقيس عليه لا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية وكثرة
اوجه الشبه فى الشئ فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة قولنا فى مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تثليثه فان مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى رح انه ركن
فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل بالعدم عند العدم وهو العكس اى اذا كان وصف
يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد رجح لوجود عند الوجود فقط
والانعكاس لوجود عند العدم مثل قولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يتسن تكراره فانه
ينعكس قولنا لما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى رح
انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ليس بركن فلا يسن تكراره فان المنعكسة
والاستثناء ليس بركن ومع ذلك ليس تكراره ثم اذا ورد ان بين حكم تعارض التصحيحين
فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان فى الذات
اعنى منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

Marginal commentary in Persian/Arabic

في الوجود والاظهر المتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبع دائما تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها واكلها فانه ينقطع عند ابي حنيفة حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض هنا خبر جبر صفانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك فمعنى ان ياخذ المالك بصفته النقصان لان الظاهر الى ان الطبخ والشي كانا تلفا للغاصب فمعنى ان ياخذ الغاصب بصفة القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصفة تابعة بالنسبة الى العين والعين بالنسبة الى الصفة فانه من وجه يتحقق للمالك العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصفة ثابت من كل وجه فكان الصفة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس وان كانت الشاة اصلا والصفة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المصنف بقوله قال الشافعي صاحب الاصل وهو المالك حق لان الصفة فانه بالصفة تابعة الخ فجرى الشافعي على ظاهره وجرى على القاعدة فارغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في المفاسدة فقال فرجح بغلبة الاشباه والعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منهما الامام الشافعي رح فقال غلبة الاشباه قال شافعي ان اللاخ شبيه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط وشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما الآخر وجعل كل منهما حليلة كل منهما الآخر وقبول شهادة كل منهما الآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فالحق على الاخ اذا ظهر وعندنا هو بخبر ترجيح احد القياسين بقياس آخر قد عرفت بطلانه وقال العموم قول الشافعية ان وصف العموم في تحريم الربوا من القدر والجنس لانه تعميم القليل وهو الحنطة والكثير وهو الكل والتعليل بالقليل لا يتناول الا الكثير فيبطل عندنا لانه كما جاز تعدد التعليل الحنطة الفاصرة فجاز ان العموم على الخصوص

بحث الاجتهاد

والآن الوصف بمنزلة النص في النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك فمثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او انضمته وحدا قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به محتجة وهذا ما طعن عنا لان الترجيح للتاثير دون القلة وقد قرر علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد فاذا ثبت فضل العلل فاذكر هذا شروع بحث في انتقال العلل الى كلام آخر بعد الفراغ من امر اي اذا ثبت وقوع العلل الطردية والشبهة فاذكر ما امر الاعتراضات او وقوع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام المصنف كما حاشيته ان مجئ الى الانتقال اي جاء بالعلل ان ضبط الى الانتقال وهو اربعة اشياء الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى لان اذا دل في البعض على الوجوه الانتقال الاولوية المعارضة لا يتسلط على الاستدلال من جانب الموضوع فان قال السائل التسليم يتسلط على الاستدلال بل على الخط فيقبل المعلل الى علة اخرى ثبت بها العلة الاولى اعني التسليم على الاستدلال الثبتة ويقبل من حكم الى حكم آخر العلة الاولى لما ذا دل على جامع اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عتق الكفارة فان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يتم الصرف الى الكفارة فان قال الخصم اقالة ايضا بعيد جدا اذ عند عقد الكتابة لا يتم الصرف الى الكفارة واذا لم يتم فيتصور تمكن في الرق بسبب العقد اذا العتق متى حل العبد بسبب الكتابة يتم فيقبل المعلل من حكم الى حكم آخر العلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا فلا تناقص الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانا ثابت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت بالعلل الاولى العلة الاولى اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان ما عن الرق فانتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

بحث الاجتهاد

اذا قال السائل ان عندي هذا العقد المنع من التكفير بل انه نقصان الرق لتعويل العلل اي العقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثلا فهذا انتقال الى الحكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولذا قال فهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مراده فاساغ الخليل ان يقول هذا اللعين باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتاملون في حقائق المعاني الدقيقة فصلح ليأتي الحجة الظاهرة لا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على تاويل القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان

الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما سمّيت القياس لانه لاثبت شيئا وانما هو للتعدية
ولو اريد بالثبوت اعمّ الاعم فيكون ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام
التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا بهذه القواعد متفرقة والذي يجب من
التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم
عليه هو المكلف المحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام
صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق
الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في الفريضة والرخصة بعد بحث
بحث فعل المكلف اعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والاعذار
المتعرضة عليها وبالجملة لا يخلو تفسير القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم
بالذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة النوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو
ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس بانخاذهم اياه قبلة وحرمة الزنا
فان نفعه عام للناس لسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والفائدة تقاعد
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا لهذا الوجه ولانه يخلق لان الكل سواء
في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
ولمنع اباحة المالك الثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه
حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة الشهود الصلح وحق العبد من حيث ان
عار القذف دفع ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح
حق العبد فيه غالب فنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

بحر بيان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال الصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع عبادات خالصة لا شوب بها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان فرض وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وبصحيح
بدونها وهي اى العبادات انواع ستة اصول لواحق ذوات المعنى ان في مجموع الايمان
وفروعه هذه الثلثة للان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والمحض بالاقرار
والزوائد هي الفروع الباقية وانما قلنا الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل
في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة لمحضة بها للان نفعه للمال فرع لنفعة البدن
ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق
الزوائد هي لواقل العبادات وسننها وعقوبات كالمتعة في الكفارة جزاء كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب
قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وبذا قاصرة منه ولهذا يجري
به الصبي وحقوق دائرة بينهما اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى
العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة وفيها معنى
العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت
عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اى الخيبة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصل عباية
تلحقه بالزكوة ولهذا شرطوا الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن لا صوم له وتنفق
عليه كنفقة الاولاد الصغار وعبيده المملوكين فانه لما ألحق بالنفقة والولاية جريان
يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة
الارض التي تزرعها ولو لم يسط العشر للسلطان لاسترذال الارض منه واعالها بيد آخر

بحث الاحكام

وكمن فما معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الكوة ولا يجب الا على المسلم مخل فعلهم
المارة على كسب الحلال الطيب ومؤنة بها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مئونة للارض
التي زرعها والاستيلاء السلطان منه واحالها اليه آخرو لكن فيه معنى العقوبة بين حيث
انه يجب على الكفار الذين يشتغلون بزراعة الدنيا ونبذ الآخرة وراء ظهورهم وحق
قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ثم حتى يجب عليه اداء مثل
استيفاء الله تعالى للاجل نفسه وقوى الخذه وقسمة من كان خليفته في الارض وهو السلطان
خمس الخانم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون الحساب بيده وهو الفيئة تكلما
الله تعالى لكن وجب اربعة اخماسه للغانمين مئونة منه عليهم والخمس الخمس لنفسه لان المعادن فانها
اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون لكل الله ولكن الله تعالى
جعل الواجد او المالك اربعة اخماسه مئونة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمحصومات وغير والمعين الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وبذه الحقوق اي
جنسا سواء كان متعاقدا او العبد بالاذن عن قريب سنتكلم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل
عند تعذر والايمان اصل التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده
اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب
الحكم كما في المكره على الاسلام اجري الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان
عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداءه اي اداء الصغير
الايمان حتى يحكم باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه مالميرث وصلوة الجنازة
ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سبي
اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا

بحث الاحكام

خلفا عن خلف بل كل منهما خلف عن اداء الصغير لكن البعض قد على البعض وكذلك
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر يكفي خلافا لزفر هذا الخلف عند مطلق
حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح
تضرى اى لا يرتفع الحدث اصلا ولكن جميع الصلوة تضرورة الاعتبار خلافا لمحمد رح فيما
صلاة ان مكتوبتان بان يجب كل مكتوبة بتيمم آخر ثم اسند رك من قوله هذا الخلف عند مطلق
بقوله لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة والي يوسف لان الله تعالى
فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء
والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لان الله تعالى امر اولا بالوضوء ثم
فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وسكت عليه اى على هذا الاختلاف المذكور مسالة
قاله التيمم للصحيحين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب ان كان خلفا عن الماء لكن التيمم
ليس بخلف عن الوضوء بل تماسوا فيجوز اقتداء احدهما بالآخر اما كان التراب عند محمد وزفر
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان التيمم خلفا عن التوضي خلافا يجوز الاقتداء بالضعيف
والحاقه اثبت الابا النصوص اودلالته فلا تثبت بالراي كما لا يثبت الاصل بشرط
كونه خلفا عن الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير النسب في الاصل الى الاصل الخلف
اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الحلف عنه ولذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه
فلا يصح الحلف ايضا وتظهر ثمرة اى ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف
على مس السماء فان في يمين الغموس لا يجب الكفارة اذ لا تصور البر الذي هو الاصل
فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة عليه وفي الحلف على مس السماء
تصور البر ويمكن ان الانبياء والملائكة عيسى ونوح والاولياء ايضا كلهم يخرق العادة والله اعلم

بحث الاحكام

ظاهر في المحال فيجب الكفارة وما القسم الثاني من تقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه شرعا بحيث يخلف العلامة فانها وان اتصلت عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجوده كما يضاف ذلك الى الشرط ولا يعقل فيه معنى العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا وجوبا ولا ايجابا واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا شبيها بالعلة او سببا فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة كالاضافة الى السبب ذو كلفة مضافة الى السبب الحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كرمي السهم الى انسان على حال الانسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانه سبب حقيقي لسرقته وقتله لانها تفضي اليه من غير ان يكون موجبة او موجده اذ ولا تاثير لها في فعل السارق او القاتل لكن تتخلل بين الرمي وبين السرقة او القتل علة غير مضافة الى الرامي وهو فعل السارق المختار قصده اذ لا يلزم ان من ذر احد على فعل شيء يفعله المذر بل العل الله يوفقه على ترك ذلك فان وقع منه السرقة او القتل لا يصير الرامي شيئا لان صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى السلطان ظالم في عزل احد بغير حق حتى عزله الا لانه صاحب سبب محض لكن اغتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل كثرة وقوعه فيه وانما لم يضمن الدال على صيد فاضمن حتمه لانه ترك الامان الملتزم بالاحرام بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تارك الحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب حكما لها وجب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

وهذا هو القسم الثاني من السبب فيه فائدة الاحتراز عن قوله علة الاقتضاء السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لاتلاف ما تتلف بوطئها في حال السوق والقود وقد تحل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة بكيفية صفات السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا الماهو العلة لطيبت صاحبه الحكم فيضاف التلف الى علة العلة حقيقة يرجع الى بدل الحمل وهو ضمان المثل او القيمة وتعتبر اما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فالكفارة تضاف اليها فلا يجب عن اليمين الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لافعلن كذا او والله افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر فسمي سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والحلف قاطعا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى والجزاء في اليمين بغير الله تعالى لم يحنث بدون الحنث لان الكفارة والجزاء لا يجبان الا بالحنث ولكن لما كان تحلل ان يقضي الى الحكم عند وقوع الملائم سمي سببا مجازا باعتبار ذلك الى هذا عند الشافعي رحمه الله في اليمين بالطلاق انه قرر سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث لوجود المانع الوجود الفاسد وكان شبهة اي ليس بمجاز خالص بل مجاز شبيه بالحقيقة عند هذا مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة عندنا بين الامرين الذي هو لشافعي رحمه الله والفرق الذي هو لشافعي رحمه الله فرق دقيق والخلاف بيننا وبين فروعه اي ذكره بقوله حتى يبطل الخيار بالتخيير عندنا لا عنده وصورته لو قال للمرأة ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فانها منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عندزفر لان عنده لم يوجد قوالت طالق

وقت التعليق الاجماع الخ فانيس لشبهة الخ فقوله الطلاق محلا موجودا بيقين بيانه بيقين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد الكلام الثاني فكلام خ قال انت طالق فقع الطلاق وعندنا اذا كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا اجماع بشبهة الحقيقة فلابد من محل موجود كحقيقة وقد فات المحل بالتبيين فلا يبقى قوله انت طالق معنى قوله لان هذا وجد من شبهة لا يبقى الا في محلا كحقيقة الا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل الخ اصل ان شبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل ومن ثم لو وضع ماء كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع هذا لو توضأ بالمغصوب فتصدق بشبهة ارباب القيمة حتى صح الاداء عن القيمة والزمن الكفارة اما حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فلذا لا يجاب في عين حال التعليق بشبهة التبيين في انتصار المحل وقد فات المحل بطلاق وقوع شبهة بعد الملك فتنفي قياس المسألة المذكورة على اذا علق طلاق طلقة ثلاث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق اذا وجد وجود الشرط فالان يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى لان يقع الطلاق ح فاجاب فخر الاسلام بقوله لان الخلو لتعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط في حكم المعلق لبقاء ان الشرط وهو الكلام في حكم العلة الطلاق لبقائه لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو وعلة العلة صار التعليق بشرط هو في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وقت وجود السبب للحلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بالحكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بان يجعلها فاعلا فاعتضدت فسقطا فاذا لا يحتاج ههنا الى الخلو الا يجاب لانصاف سبب المحال قابل للايجاب

المعلق فيعني ان الايجاب المعلق بالشرط وجود قولك ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب في الحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة هو اما عند بعضهم الاضافة يمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب فيكون ثمان يكون الاربع هو قولهم وسبب الشبيه بالعلة كما ذكر ثانيا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة سبب الحقيقي وسبب فيه معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة وسبب الشبيه بالعلة هو سبب المجازي لبعينه والثاني العلة وهو المضاف اليه وجود الحكم به اي بلا واسطة احتراز عن سبب العلامة وعلة العلة وهو علم العلل الشرعية الحقيقية وهو ضربان كما يجيء ذكرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تنقسم بثلثة اقسام احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف الثلثة وفي شيء واحد كان سبعة بهذه الوسيلة لان كل يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف الثلث وصاف الثالث لا يكون اسما ولا معنى لا حكما والثالث لا يكون معنى للاسماء ولا احكاما والرابع لا يكون حكما للاسماء ولا معنى فهذه الثلثة لا يوجد فيها وصف واحد والخامس لا يكون اسما ومعنى للاحكام والسادس لا يكون اسما حكما لا معنى والسابع لا يكون معنى حكما لا اسما فهذه الثلثة لا يوجد فيها وصفان وليس فيها وصف لكن القسم الرابع منها ما هو معنى للاسماء والاحكام وما هو حكما لا اسماء ولا معنى وكر عند ما علة

في هذه الاسباب بوصف الاشتهار اخلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن
نشرع على القسمة المذكورة فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي الخاري
عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك مضاف اليه ومعنى لانه يوجد ثبوته
شرع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ واما في علة اسما لا حكما ومعنى
كالبيع المعلق بالشرط وهو الذي اوجد فيما سبق في البيوع المجاري مثل قولك طالق
ان دخلت الدار فان قولك طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لانه متاخر الى وجود الشرط ولا معنى
ذلا تاثير له قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا واما ثالث
علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف معطف
على البيع بشرط الخيار ومثال الثاني وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى
للملك لا حكما لتراخي الملك الى زوال اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال قوله
مثل قولك طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ليس علة اسما ومعنى لو قوع
الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ولا نصاب الزكوة مثال لما بعد
لانه ليس علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليها الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في
وجوب الزكوة اذا الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حلان
الحول مستحق للاجارة مثل غلس فانه ليس علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف
اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لما صح تعجيل الاجرة قبل الحول احكما لان حكمه هو ملك المنافع ويوجد شيئا
فشيئا الى انقضاء الاجل وهي موجودة الآن والحادث لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

علة حكما والراجح علة في غير الأسباب يعني لما شبه بالاسباب فوقف ليها قلة وذكر المعه له
فشبه اشتبه فقال كشراوا القريب فانه علة للملك الملك في القريب علة للعتق
فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه علة العلة كان علة ومن
حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبها بالاسباب فعرض الموت فانه علة لتحقق حق
الورثة بالمال هو علة لعجز المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب فقال
انه داخل فيه العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لعجز المريض عن التبرعات لا حكما لان
ومعنى كونه مؤثرا في العجز لا حكما لان العجز لا يثبت الا اذا اتصل الموت بتلك التبرعات
ابي حنيفة رحمه الله فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فيكون علة العلة كشراء القريب فلم يجعل
بعد الرجم يضمنون لانه بعد رجوعهم لانهم انما شهدوا على الشهود فوجد القتل بايجاب
بايجاب الحد ضمنوا لانهم انما شهدوا على الشهود على خلاف ان قالوا هو محصن ثم رجع
يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما كالرجم فيكون مثالا للقسم الثالث ثم قال او لان
في كونها شبيهة بالاسباب معنى ذو جهتين فلذا ذكر انها في السبب العلة جميعا والخامس وصف
شبهة العلل كل حد وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان الجميع منها
علة اسما معنى وحكما وكل احد منها وحده شبيهة العلل ليس بسبب محض غير مؤثر في العلول الا
الجزء الاخير هو العلة لانه جزء علة وبقيته انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم الثاني
لكن هي قسم آخر غير ما ذكر في البين فهو حكما لا اسما ومعنى وبقيته انه داخل في القسم الثالث
الذي في حكم العلل المحض غير مشتق ولا متعد والسادس علة منسوخ فصلا لا اسما كما خرج معنى
في حكم وعند ابو بكر الحكم والكلام بين موضوع الحكم بل الموضوع له المجموع وذلك كالقرابة والملك
فان المجموع علة موضوعة للعتق لكل الواحد هو الجزء الاخير فان كان الملك غير اخير

قرينة الحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرينة جزءا اخيرا بان اشترى عبد اجمول النسب
شرعي زنا بابنة او اخوه يكون هو المؤثر والعامل هو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما
ولا حكما كما تقدم والسابع علة اسما وحكما امنى كالسفر فانه اسم والحرمة والحرمة شرعا
السفر علة لرخصة اسما لانها اضافت اليه في الشرع بقوله القصر رخصة للسفر وحكما لانها ثبتت
بنفس السفر متصلة به للمعنى الان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية
ولذا لزم الناقض الوضوء علة لحرمة اسما لان الحدث اضافت اليه فحكما لان الحدث
ثبت عنده لا منى لانه ليس بمؤثر فيها فانما المؤثر خروج النجس وكل لما كان الاطلاع حقيقة
متعذرا وكان اللزوم المخصوص سببا بخروج غالبا اقيم مقامه فاذا الحكم عليه في الآن متعلق
بالعلة وقد علمت في بيانها من المساعات الثاني من فخر الاسلام والخلاف تابع لفخر
الاسلام ليس من ضعف العلة الحقيقية تقدم على الحكم بل لوجب تأخرها معا كالاستطاعة
مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومنى وحكما فانها العلة الحقيقية
الشرعية التي تقارن الفعل لا تتقدمه وذهبت قوم الى انه يجوز تقدم العلة على المعلول ان كان
العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء غلابان ثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية
فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا فاكرة الاصابع مع حركة الخاتم قالا الاستطاعة منفي مع الفعل
بالبتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي بالتمثيل افتقر فيها التي تقدم على الفعل هي
سلامة الآلات والاسباب يعلمها المكلف الشرعي فيه لقيام السبب الداعي والدليل قائم
الداعي والدليل هذا من تتمة مسائل العلة وبسبب فهم بعض في اضافة الآية بين الداعي
والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذلك
اي قيام الداعي والدليل المانع الضرورة والعجز لما في الاستيجار فان الموجب لا يوجب شغل

مبحث الاحكام

انت طالق فانه شرط محض دخل في القسم الاول كما اذا قال ان قمت فانت طالق فانه شرط
للايقاع اذا القيد بكان ثم انما فاز لانه شرط ولكن يتخلل منه وبين الايقاع فصل قال فصل مختار
وهو العبد وليس في الفصل منه وبين الايقاع الا الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل محل القيد يليق
وقد تقدم هذا الاصل على الاباق فصوغ حكم الاسباب فلذلك لا يضر الفصل الحال قيمة العبد بخلاف
ما اذا قام العبد بالاباق حيث يضمن القيمة والثاني اعترض فصل فاعل مختار لان الاباق
استعمال فانه الاباق بارادته وكانه مضيفه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الوسطة التخلية مضافة
الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقوده اذ فعل الدابة وجد اتلف مضافا الى
السائق والقائد يضمنان الحالف بهما والرابع شرط اسما احكاما كاول الاشرطين في حكم
بقوله للمدخولة ان دخلت هذه الدار عندنا الدار فانت طالق فان دخل الدار الذي يليه
اذا لم يكن شرطا اسما احكاما اذا حكم مضاف الى آخر الشرطين وجد اذا وجد شرطا اسما احكاما من
جميع الوجوه فاذا وجد الشرطان في الملك بان بقيت عليه شرط احدهما وجد احدهما فاذا شك انه نزل
الجزاء وان لم يوجد الا في الملك الا وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء
وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان بانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها
فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان الدار على آخر الشرطين في الملك
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء وما في بين ذلك فلا وعند زفر
لا تطلق لانه يقيد الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر
لا تطلق فلذا عكسه والخامس شرط هو كالحالة الخاصة كالاحصان في الزنا شرط لزوم
في معنى العلامة وقد عدوا هذا الشرط وتارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجئ فاذا لم تزيده
صاحب التنقيح من بينها الاقسام ثم نحن نتبعها ما ذكره ونعرف بها الفرق بين الشرط وفي معناه

بحث الاحكام

علي قال انما يعرف الشرط بالصيغة كحروف الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق
وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط قط اذ الدلالة هي الوصف الذي
يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق تشافاده بمعنى الشرط دلالة لان وقوع
الوصف في النكرة اي الامرأة الغير المعينة بالاشارة الا النكرة التخيرية اذهي معرفة بالام
فلما دخل وصف التزوج في النكرة وهو متعين في الغائب يصير دلالة على الشرط نصا كما قال
ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في العين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغوا فالاشارة تابلغ في التعريف
من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ويتم الشرط في بجمع الوجهين اي
العين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة
فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ليعرف لوجوده
من غير ان تتعلق به وجوب لا وجود وفقوله ما يعرف لوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض للمعرف
وقوله من غير ان تعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان
في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح
صحيح وهو فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العبد منتهى الاسلام
والوطئ بالنكاح الصحيح وانما جعلنا علامة الاثر طالان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده
علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم
وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا
للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين وعند اختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بعد ما قضي عليه بشهادتهم
علامة الشرط الميسر اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية الرجم بحال اى سواء
رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يحرز اضافة
الحكم اليه بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط والعلة بيان شهادتهان بعد القضاء ان نحلت الدار فانت
طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ
لان الشرط صالح للخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها فتقوم شهادتهم مقام شهادة العلة وثبوت التعدي
منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان
رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة
فلا يضاف تلف المال الى شهود الشرط مع وجود هم وعند فر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط وانجاب ان الاحصان علة لاصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط فلا يحرز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فكان
الشرط اعتبارا فلا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل والفارغ عن بيان متعلقات الاحكام
شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف والمكان من العلم ان الاهلية لا تكون بدون
العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال

فصل في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية

ذلا يفهم الخطاب به وهو خطاب من لا يفهم قبيح وقد نزه تعالى عنه في السنة وآياته خلق سفهاء ما
الاكثر منهم عقلاء الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والاسراء ثم الرسائق
لنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الفاسق واحد وكم من غير متبع
عقلا بالجزء الاكبر ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل حتى تلف في اعتباره

قال: شعرة الجزء للعقل وفي السبع وادجاء السبع خلق العبر قدوان العقل فلا يفهم حسن شيء

وهو ايجابه بتحريمه والصحيح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رحمه الله وحجتهم العقل تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه واجب عليه سبحانه وتعالى لما استحقه وصفته لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلهذا تبقى دلائل الشرع بالاتفاق كما العقل مثل رؤية الله تعالى واحداث العالم والقرآن والصلوات وعدد الركعات والاشربة المسكرة في ذلك بخلاف ما اذا ترك صلاة يوم فانه يسقط بالاتفاق والعقل قبل الوحي لانه قال رأيك ما لم تقل احدى ثلاث قالوا لا عذر لمن عقل في توقف عن الطلب وترك الايمان وبصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يجر عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فعند ورود حتى نقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا وضح الفرق بينه وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور وهذا مذهب ابي حنيفة رح واذا كان الله تعالى بالتجربة واهلها لم يدرك الصواب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الاهمال ادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن فهم انتفاء النظر في الآيات الظاهرة وليس على عدم الاهمال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص وقت فاقل يهتدي في زمان قليل الى الاستدلال وغيره فيفوض تقديره الى الله تعالى ويقال انه يعتد بثلاثة ايام اعتبارا باهمال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان عقل عن الاعتقاد حتى ذلك

واعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر منهم هو السعي ولم يوجد هذا من فعل مثل هذا الشخص ضعيف لان كفره معفو عنه فالصبي اولى ان كان عقله حراما فالعقل الحرام ولا اصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا بصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وبهما قد عنه لقوله ع رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوف عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب هي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لاثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه فهي عبارة عن العهد الذي عاهد ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فاقرار بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والادمي لولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام لعدم تقوم الادمي ويدخل في البيع تبعا لها ولكن فيه صالحة للان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب ومن المبيع الذي اشتراه الولي لو كان كانت صالحة لما يجب له من الحق من الارث والوصية والنسب فان ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه انما المقصود اداؤه فلما لم يتعذر ذلك في حق الصبي فجاز ان يطالب الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من المغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب فانه يكون اداؤه ولية كما دائنه وكان الوجوب غير خال عن حكمه فما كان عقوبة او جزاء يجب عليه بمعنى ان يراد به العقوبة به هنا القصاص والجزاء الفعل الصادر منه كالضرب والايلام دون الحدود وجوه حرمان الميراث لكونه مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها اما عند اساءة الادب فمن باب التاديب لان النوع الجزاء وحقوق الله تعالى يجب بنى صح لهذا

بحكمة كالعشر والخراج فانها في الاصل من شئون العون ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيها
وانما المقصود منها الامتثال اما داء الولي في ذلك كما مانه ومتى بطل الاصل بطل التابع ثم يجب
كالعبادات الخ الصلوة والعقوبات فان المقصود من العبادات شغل الاداء والمقصود من ذلك
في بعضي المقصود من العقوبات هو الزاجر فذا افضل هو الاصلح لذلك النوع الثاني
الاهلية اداء وهي نوعان قاصرة مبنية على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص
فان الاداء يتحقق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن
فاذا كان يتحقق القدرة منهما يكون كما لما بكما لهما وتصور بالتصور بهما فالانسان قبل
احوال العدم القدرتين ولكن لما استعد لهما فخصلان ارشا فنبيا الى ان يبلغ كالصبي الطفل
فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان
كالملائكة مبنية عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو اداها يكون صحيحا
وان لم يجب عليه وكاملة مبنية على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وهي مبنية
عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو
منتف ولما لم يكن ادراك كما لا الابعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يبتدأ
العقل في الاغلب مقام استحكام العقل نيسرا والاحكام مفتقرة في بدا الباب اي باب ابتنا
صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت بعض قريب الى ستة اقسام
اشار للمصنف اليها على ترتيب فقال فخرة الله تعالى ان يكون حسنا لا يحتمل غيره كالايمان حيث
القول بصحته من الصبي العاقل لازم وهذا هو القسم الاول ان اخذنا بالصحة لان عليا رضي الله عنه
وقال اسعر سبقتكم الى الاسلام طرا وله غلاما ما بلغت اوان حلمي وهذا شافعي الجميع ايما
قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فرقت اباه الكافر والا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح

فی حق احکام الآخرۃ لانہ محض نفع فی حقہ وانما قلنا بلزوم اداء لانہ لو اسلم وصف الصبی ولم یصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأتہ ولو لزمہ الاداء لکان اداؤہ کفرا وان کان کفرا فصبی العاقل غیر کافر لانہ لا یحتمل عنوادا وہذا ہو القسم الثانی والمراد بالکفر ہو الردۃ یعنی لو ارتد الصبی تعتبر ردتہ عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ فی حق احکام الدنیا والآخرۃ حتی تبین منہ امرأتہ ولا یرث من اقاربہ المسلمین ذلک لانہ لم توجد منہ المحاربۃ قبل البلوغ ولو قتلہ احد یجب علیہ شیء کالمرتد وعند ابی یوسف والشافعی رحمہما اللہ یعتبر ردتہ فی حق احکام الدنیا انہا ضرر محض وانما حکمنا بصحتہا لانہ لا نفع فیہا اصلا وہو دائر بین الامرین اي بین کونہ مسلما فی الحال وفی الحال فی ثانی الحال فہذا ہو القسم الثالث کالصلوٰۃ والصوم فانہا صحیحۃ من غیر لزوم عہدۃ وضمان فان شرع فیہا لا یجب اتمامہا ویقضی فیفوت فلہ ان افسدہ لا یجب علیہ القضاء وفی صحتہا بلا الاداء ولا لزوم علیہ نفع محض لہ من حیث انہ یعتد اداء افلا یلیق ذلک بعد البلوغ وما کان من غیر حقوق اللہ تعالیٰ ان کان نفعا محضا تقبل البتۃ وہو تصح مباشرۃ ای مباشرۃ الصبی من غیر رضاء الولی واذنہ وہذا ہو القسم الرابع وفی الضرر المحض الذی لا یشوبہ نفع دنیاوی کالطلاق والہبۃ ونحوہما من التصرف التصرف والہبۃ والقرض یبطل اصلا فان ہبا ذلک من غیر نفع یعود الیہ ولکن قال الشمس الائمۃ ان طلاق الصبی واقع اذا وجدت لہ حاجۃ الا تری انہ اذا سلمت امرأتہ بعرض علیہ الاسلام فان ابی فرق بینہما وہو طلاق عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ اذا ارتد وکذا اذا ارتدت الفرقۃ منہ بین امرأتہ ہو طلاق عند محمد رحمہ اللہ فان کان یعقل فخاصمہ امرأتہ وطلبت التفریق کان ذلک طلاقا عند البعض متعلل ان حکم الطلاق تثبت فی حقہ عند الحاجۃ وہذا ہو القسم الخامس منہ ثم القسم السادس ہو ما دار بین الامرین بینہما ای بین النفع والضرر کالبیع ونحوہ یملکہ رأی الولی فان البیع ونحوہ من المعاملات

مبحث الاہلیۃ

مبحث الاهلية

ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والغير هو ثالب وجالب فلابد ان ينضم اليه راى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة رح روايتان فى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعى رح كل نفع يمكن تحصيله بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولى بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولى ههنا فتعتبر عبارته فى الوصية باعمال البر لانه يستغنى عن المال بعد الموت وعندنا هى باطلة لانها ضرر محض بازالة الملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبى عليه السلام خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولى فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبى له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فى بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ومكتسب وهو الذى ضد السماوى وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه

واذا عرفت هذا فالانسان يذكر انواع السماوي فيقول هو الصغر اذ هو في اللغة مصدر صغر انه ثابت باصل الخلقة فالانسان لا يخلق في الدنيا الا انسانا وان آدم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اولاد الحيوان كالمجنون بل اسوأ حالا منه اذ الاذى انما وقع من امرأة الصبي لا بعرض الاسلام على ابويه بخلاف ان يعقل الصبي نفسه فيعرض على ابويه واذا اسلمت امرأة المجنون لم يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان لا يبايا يفرق بينه وبين امه لانه لا فائدة في تاخير العرض لان المجنون لا يهتدي ابدا فيلزم الاضرار بامه لانه تكون تحت كافرين والمجنون لكونه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر يسقط به بالاجماع السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها والاسقاط عنه فرقية الايمان حتى باداه اذا كان فرضا ترتب عليه الاحكام المترتبة على ايمان من وقع عن الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث بينهما وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الامام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلم يلزمه في اوان الصبا اولم يرد به كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يحتمل سقوطا وجملة الامر توضع عنه العهدة اي خلص الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان سقط عنه عهدة ما يحتمل السقوط يعني ما سوى الردة من الجنايات والعقوبات والمعصية لو فعلها بنفسه من غير عهدة وطالبه ولا مالا عهدة فيه اي جاز للصبي الاضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه حاشية نفع محض وقد مر بنا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحجر عن الميراث بالفضل عند ابي حنيفة على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحجر عن ميراثه

كتاب الاقالة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال لزمه القضاء ولو كان بعده لا لان مبنى الصحيح في الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل تحت الكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل يسير ودفع الحرج في حق المكلف والمغمى عليه المبلوع عطف على قبله وقد آذن وجوب غلاف العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فجاز ان يصيبا في وجود صدر العقل وتحمل الخلل على اخوال فيه وكان الصداع المتصل في الاكثر الاحكام حتى الرابع صحة القول والفعل فصح عباداته واسلامه وتوكيله بيع ماله غيره واعتاق عبده وصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي الذي يعقل العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا تبعا ولا اخراج بدون اذن الولي ولا طلب الوكالة بتسليم المبيع ولا قبض عليه الحب ولا يده بالحصوة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يوخذ المعتوه بضمان ما استهلك من الاموال فاجاب بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة ولو كان صبيا او عبدا او معتوها لانه في عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر الفوات من المال المعصوم وعصمته لم تزل من حيث كون الاستهلاك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء لما فات من الحال وهو قوت على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا اثمت في حقه التحريمات دليلي عليه ما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه قبل الاولى على عبده بالاكل حرا والتاديب حفظا لمولاه البنائي كما ان الصبي كذلك النسيان عطف على ما قبله وهو جعل ضروري بما كان يعتاده لا بآفة تضع عليه بامور كثيرة فقوله لا بآفة يخرج الجنون وقوله تنام عليه النوم والاغماء وهو الاولى الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيها لان يلزم القضاء لكنه اذا

كان خالیا كما فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ وسلام الناسی لكون عفوا فی الصوم یمیل
النفس الی الاكل والشرب فاوجب ذلك نسیانا فیضیف الی العبد صنعہ وفی الذبیحۃ
یوجب الرخص بیسیرہ وخوفا من تفوت الطبع عنہ وتتغیر حالہ فتكثر الغفلۃ عن التسمیۃ فیضیف الی
نیۃ عند نا فی سلام الناسی تشبیہ القعدۃ الاولی بالثانیۃ قالا فیسلم بالنسیان فیضیف بالعدم
تكلیم فیہ قائما قید بقولہ اذا كان قالا یخرج السلام والكلام فی الصلوۃ فیسلا الا ان یطیب
بہما ذلك ولہ صلوۃ تعریف بالحكم والاثر وحدہ الصحیح انہ قرۃ طبیعۃ تحدث الانسان بالتنفس
فاوجب تاخیر الخطاب لانہ یتضیق علیہ نفس الوجوب فیثبت علیہ نفس الوجوب ولا یثبت علیہ
وجوب الاداء ولعدم الخطاب فی حقہ فان انتبہ فی وقت یؤدی والا یقضی فیثبت الاختیار حتی
بطلت عبارتہ فی الطلاق والعتاق والاسلام والردۃ فلم طلق او اعتق او اسلم او ارتد فی
النوم لا یصح كحكم شیء منہ ولم تطلق بقراءتہ وكلامہ منہ نعتقہ فی الصلوۃ فكما فاذا قرأ النائم فی صلوتہ
لم تصح قراءتہ ولا یعید قیامہ ورکوعہ وسجودہ لصدورہا لا عن اختیار وكذا اذا تكلم فی الصلوۃ
لم تفسد صلاتہ لانہ لیس بكلام حقیقۃ واذا فقہ فی الصلوۃ لا یلزمہ قضاؤہا لوضوء ولا الاداء
عطف علی قولہ فلما كان شبیہا بالجنون عرفا لا معنی زفال وہو ضرب مرض وفوت
قوۃ تضیف القوی ولا زیل التحی ای العقل بخلاف الجنون فانہ یزیل ویمنع كالموت حتی بطلت
عبارتہ اشد من النوم فی فوت الاختیار وكان عذرا بكل حال ای
سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانہ ینقض
الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقیل الاعتماد

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق اللزوم في وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فلو يا بالجنون فيسقط به الاداء لما مر في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة اعتبار
الصلوة بمن مجنون وبعاعتبار الساعات عند محمد كما مر في الجنون عند الشافعي رحمه الله اذا
عاد وقت صلوة كانه لم يحضر وكذا استحسانا بالفرق بين الامتداد وعدمه والاصل
عمار بن ياسر رضي الله عنه ليلة صار ليلة فخفف الصلوة وابن عمر رضي الله عنه لم يعلم بالكسوف ليلة فظن
الصلوة قد امتدت في الصوم نادر فالليلة بتبعي لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء فاذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يمنع استراد
الحول الحق عطف على قيد وهو محل صلى بحكم الشرح وهو ما يجز لا تقدير على التصرفات
وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرح جزاء على الغلمان الكفار بتعلموا عبادة
الله تعالى فيعلموه الله تعالى عبيده وهذا على الاصل الذي اصل عليه ابتداء اذا الرقية لا تزيد
الترد الى الاصل الكفار ثم بعد ذلك ان اسلم يقتل عليه على ما اداه وما يفك عنه الحراج
لا ثبوت ابتداء الاصل الكفار ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يقي الخراج على حاله
هو الاتيعيد الآية اشار الى بقاء الكفر في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من الحكم
الخراج من غير ان يبقى له معنى الجزاء به يصير المرتد عرضة للتملك الابتداء اي لسبب ابتداء الرق
العبد محل الكرد حملوكا وهبة لا ما لم يعتق في الاصل عترة القصاب التي تمسح بها سوسنة يده
وهو وصف لازم ثبوتا فزوال الامانة حق الله تعالى فلا يسقط ان يوصف العبد بكونه مؤتمنا
البعض دون البعض بخلاف الملك لان الملك لازم قرانا فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا
فان ارسل ليباع عبده من اثنين جاز للاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف
الآخر بالاجماع وقد تم من الرق اذ قد يوصف بعض غير الانسان من العروض دون الرق

بحث الاهلية

كالعتق النذري هو عضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها المحل اهلا للملك
والولاية بين الشاه وقد القضاء وبخوه وكذا الاعتاق منها هاى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله
لا تتجزأ لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا وتعتق البعض
فلا يخلو اما ان ثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم تثبت العتق في شيء فيلزم
المؤثر بدون الاثر او ثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قولهم اللازم يلزم الاثر
بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق
تجزيه لا يخلو عن قسمين قال ابو حنيفة رحمه الله انما زالة الملك هو تجزي الاسقاط الرق واثبات
العتق حتى تجب باقلهم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وهو الملك القابل للتجزي
دون الرق والعتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق بزعمه فكان ثبوت العتق
عقيبه بواسطة تحصيل الشرط القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك الرق بناءً على ان ملك المال انتهاء الموت
غير حال كونه مالا فلا تحتمل ان فان المالكية سمته القدرة والملكية سمته العجز فقبل كيف يحتمل ان
يكون الا يجوز ان يجتمع ضدان متخالفين من جنسين مختلفين فالملوكية تكون ايه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اى الاخذ بالسرية وتبقى الامة التي هي اتباعا واحد تبعا للمولى
وان اذن لها المولى بذلك اتباعا لحصول المكاتب بالاذن لان المدبر اذا كان كذلك صار اعتق بمكاتبه
يدل عليه هم ذلك جواز التسري فاذا لم يوجد بذكره وللاصح منها حجة الاسلام حتى يوجب الحج فقط
وان كان باذن المولى لان منافعها فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لها
قدرة على اداء بخلاف الفقير اذا حج تستغني حيث يقع الادى عن الفرض لان ملك المال
يعين بشرط لزاته واثباته شرط للتمكن عن الاداء والباقي في مالكية غير المال كالعلم والعلم فانه ملك للتعلم
لان قضاء شهوة الفرج فرض لا سبيل له الى التسري فتعين النكاح وكله موقوف على رضا المولى

مبحث الامانة

كان المهر تعلق برقبته متعلق عنه وفي ذلك ضرر للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو
مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يحل للمولى اتلافه فيصح اقرار
العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وفيما لا يحل له من اهلية الكرامات للوضيعة
البشرية كالذمة والولاية والحاق فان نفسه ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين لم يقبل اقراره
لكاتب لانه آيل الى اجابة على احد بالكتابة ولا يحل لمن النساء شيء مما يحل للحر فان الحر يحل له اربع
نساء والرقيق نصف ذلك انتهى الرق لا يوثر في عصمة الدم اى ازالته عصمة الدم اى
مضمون كما كان دم الحر معصوما لان العصمة الموثمة بالايمان اى من كان مؤمنا يستحق
الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمقومة بدله اى العصمة التي توجب القيمة ثبتت بدار
الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام يجب الدية والقصاص حل قاتله بحالة
من المسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب عليه قاتله الا الكفارة دون الدية
والقصاص اذ ليس الا العصمة الموثمة دون المقومة والعبد فيه اى في كل واحد من العصمتين
كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلا تتبع المولى فان كان المولى
محرزا في دار الاسلام كان العبد اباقا محرزا فيه اما بالاسلام او بقوله لذمة وامانا وثرى في
اى امانا وثرة الفرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان
ينقص منه عشرة دراهم حفظا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اى لكون العبد مثل الحر
في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المتبنى الاصلي الذي
يبتنى عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا تتعلق بها القصاص كما يجري بين
الرجلين المكرم والاشقى فان كان ينقص بدل دم حر عن بدل دم الذكر وعندنا شافعي رح
لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اى لا امان العبد مثل الحر فى الصحيح لان المأذون لا يقتال المأذون فى التجارة فلكفاره لانه بالاذن للمولى بالقتال صار شريكا فى التضحية فلا امان تصرف فى حق نفسه تصدق يكون فى حق غيره ضمنا واذا قيد بالمأذون لان فى امان المحجور خلافا فحنيفة رح لانه لا حق له فى الجهاد حتى يكون مستقطا حق نفسه وعند محمد رح وهو الشافعى رح يصح امانه لانه مسلم من اهل النصرة الدين ولعله فيكون مصلحة للمسلمين وقوله بالحدود والقصاص اى صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص ان كان يشترك فيه المحجور لانه لان اقراره بالصحيح طامة حق نفسه الذى هو الدم وان كان اتلاف ماليه للمولى بطريق الضمن فباتلافه المستملك او القائمة يجب القطع فى المستملكة والضمان عليه لانه لا يجتمع القطع وتبعة المال فى القائمة الى السرقة منه ويقطع ويرد الكل فى المأذون وفى المحجور اختلاف اى ان قر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال باقيا كان قطع والضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابى يوسف رح يقطع والمراد ولكن لا يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل فى كتب الفقه والاصل عطف على ما قبله وهو حاله البلوغ يريد ان مما اعتدال الطبيعة دائما ثانيا فى بالية الحكم والعبارة اى يكون بالغا وجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح كلامه طلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز شرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة لخلافة ذوى خلافة الوارث والتعرى ما كان المرض من اسباب تطق حق

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي وقت الشروعت الاداء وهذا لما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة تحقيقا شرطا لصحة الصوم نقضا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى
بالحدث والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لو لا النص وقد تقرر من بيان ان الوقت
الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فان البدن يفرق بين قضائها وهو ان
شرط الطهارة فيه بخلاف القياس فلم تعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم
عشرة ايام في ثلاثين احد عشر شهرا لا يضيق وان فرض ان يتعب النفاس شهر رمضان
كاملة فمع انه ورد لا يناط به احكام الشرع الفهم الحرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في احد
عشر شهرا لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل حين
يوما حا تفضي الى الحرج غالبا فلذا نفي النفي والموت عطف على الحيض وهو آخر الاحوال المعتبرة
السماوية فانه بناني الاية في احكام الدنيا حافية تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر العبوض
وانما حصل لورثة اولاده ضالوهم من جهتهم انها عبادة قاصرة تتعلق بفضل الميت فيؤديها
الولي كما نعم الشافعي رحمه الله ذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء
دون المال حتى تسادي الصلوة والصوم في البطلان وانما بقي عليه المأثم لانه فوت شاء
الله شفاعته بفضله وكرمه فان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى وما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا لغير عليه دون الغير فاشار الى الاول بقوله وما شرع عليه
لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين بعيني بعينه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن استيفاء
يتعلق به حق استيجار والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق الموضع
فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان يدخل في التركة ويقسم على الورثة
والورثة وان كان دينا لم يتعلق بعين تجرد الذمة حتى لضيع الهما الى الذمة ال وما يؤدي به الغرم دونهم

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى ما يفى لبدل الكتابة ويقى
المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون الباقى عنه
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء
من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى للاولاد ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء
ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله لعائشة لو مت لغسلتك فالجواب ان
لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على
ما تقضى الحاجة يعنى يبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء
كلام وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل وقعت الجناية على
اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لانه يثبت للميت اولا
ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة
فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل
موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير
موروث اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض
درك ثارهم ولكنه لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى يثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية
الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفى لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال عدم
عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق
الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج
الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب والمقضي بالقصاص لاحق حتى يحتاج
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما
عن الميت فلا يجب ابطاله وههنا اذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم
الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه فينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة
البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء
في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان يقتص المرأة من الزوج والزوج
من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به لنا انه عليه السلام
امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولان اي الميت حكم الاحياء في احكام الآخرة وان
القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير ويجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي اذا فرغنا عن الامور
المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقال واما المكتسبة عطف على قوله سماوي وهي
ما كان لاختيار العبد دخل في حصوله وهذا النوع الاول الجهل الذي هو ضد العلم فانما عده من الامور
المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة
كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

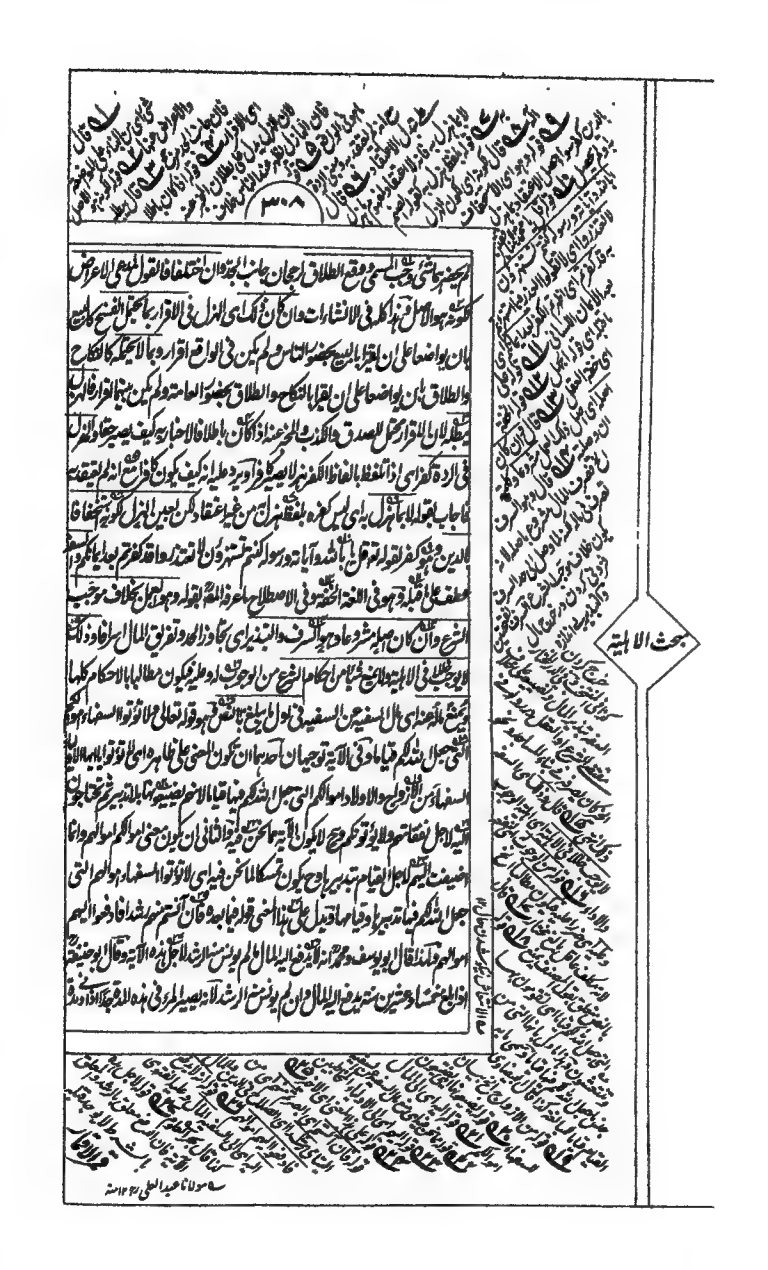
بحث الاهلية

مبحث الاهلية

او جهله لان الاسلام تبانيه عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا
بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ثم تبلغه الدعوة لا يجب
قضاء جهالة دار الحرب ليست بجهل اشهر وتحكام الاسلام بخلاف ما اذا اسلم في دار الاسلام
فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا لانه يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة
والصوم من وقت الاسلام وتحت يدي يجهل من اسلم في دار الحرب في موضع الشفيع فليس
فانه اذا علم ليطلب الشفعة حتى طلب الشفعة يكون عذرا لانه يطلبها وجهله بالعلم يكون سكوته عذرا لان جهل
بالشفعة جهل الاثبات الاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت حتى اذا اختلفت الامة المنكوحة بين
الخيارين ان تبقى تحت زوجها او تفارق الزوج لها حق فانه لو تعلم بعتق الاعتاق او بان الشرع جعلها
الخيار كان جهلها عذرا فاذا علمت بالاعتاق او بانها الخيار يكون لها الخيار الان لان
المولى ليستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به فانها مشغولة بخدمته فلا تستطيع لمعرفة احكام الشرع
التي من جملتها الخيار وجهل البكر بالنكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت حتى تفارق
الصغيرة والصغيرة فخيار البلوغ والجب يصح النكاح وثبت لها الخيار بعد البلوغ فان جهلا بجبر النكاح
يكون عذرا حتى لو علما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار
دار الاسلام والمسلم من التعلم معدم فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده
فان الوكيل والمأذون اذا علم بالاطلاق اي بالوكالة والاذن صح تصرفه بالغبن الفاحش فلو لم يعلم
لم يصح فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما
وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لكونهما يعلما بها والكلام عطف على الجهل في هو الان من
مباح اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر شرب البنج والافيون على ما لا يخفى على المتفقهين
المتاخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو ونحوه شرب المضطر للعطش

اياه نهو كالاخماء يعني يحصل بها فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء
اذ ذاك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ومخطئا في الخطاب بان
لان قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب لانا في الخطاب
وان كان في حال الصحو فهو فاسد لان بصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لكونه الحاصل اذا جئت
فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز لانه حكم الشرع وتصح عبارته
لاطلاق دلائل الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير بجوازها من الكتاب والسنة وتنبيها على ان مثل هذا السكر
الحرام لا يكون عذرا في ابطال احكام الشرع الا ارادة والاقرار بالردة والحاصة فانه اذا ارتد السكران
والعياذ بالله تعالى بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة جهارة عن تبديل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر
بالردة والحاصة لانه اكذب السكر والخمر والتباله لا يحمل ان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما في
البحر والذخيرة الخاصة لانه كذا كذا تعدوا والقصاص فانه لا صحة الرجوع اذ صاحب الحق كذبه فيؤخذ
بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا بالبينة
عطف على المقبلة وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا يصلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ
محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لغوا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن محمل فالاولى ان
يقول والا لصح لعله بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول لا يصلح له بحذف
كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الحد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له اللفظ
استعارة وانيا في اعتبار الحكم والرضاء به والا فالرضاء بالمضاف يعني ان المدار في اختيار الحكم
والرضى به ولكنه رضي لبا شرة السبب ذا للفظ اما هو من معناه واختيار صحيح لكنه غير مقصود والمراد بالحكم
المدار يعني خيار الشرط ابقاء البيع لعدم الرضاء بحكم البيع اللازم بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق
من حيث ان المدار يفيد البيع وخيار الشرط لا يفيده وشرط اي شرط المدار ان يكون صريحا

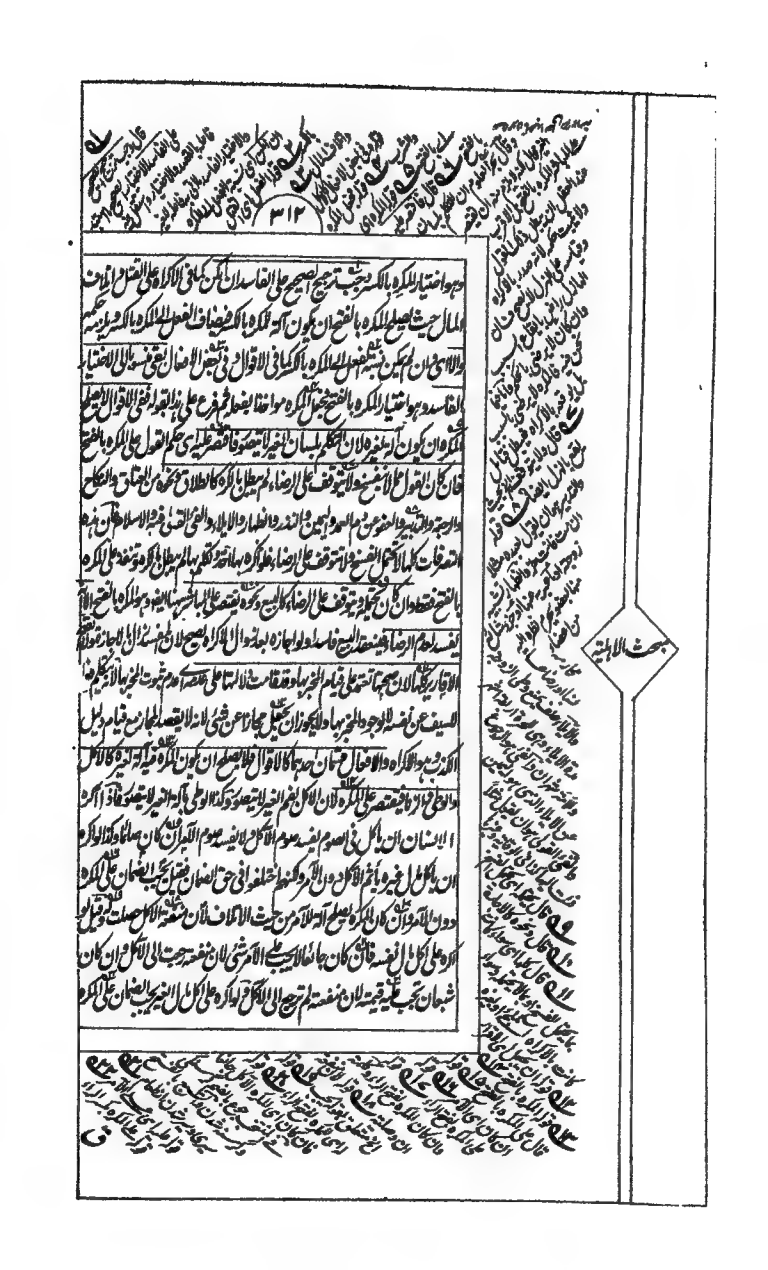
باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وقوله ثم اختلفا قبل
المدعى الاعراض وان سكتا فهو لازم لهما عادة انتهى غير صورة البناء وقوله لغوا لما في فتح البطلان
ولزوم المال فالظاهر ان السكوت هو الاتفاق على ذلم يحبه هما شئ ولم يقبضه الشارون فان
كان ذلك في النقد بان يوصفا على ان يسلما العين في البدل الغائب في الواقع فان اما المتفاسخان
اي بناء هما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق والعقد للمال لازم كالمقدار النزل
لا يؤثر في الفسخ عندهما وان كان يؤثر في المال ولكن المال تابع فيه والاقال كيف يكون المال
تابعا فيه وقد نقض فيما قبل ان المال مقصود ويزيد لو سلم ان المال تابع فيه فليس كل لازم ان يكون
حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر النزل فيسمى انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول
ان المال في النكاح وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت ان المال
في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون
الذكر وعند يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فالم يكن للمرأة فانه يصح المال الا يتعلق الطلاق
عندها فاقتا على المواضعة وان انتقاضا على انه لم يحبه هما شئ وقع الطلاق ووجب المال انتقاضا
عندهما خلافا لهما قول هما الاولى حامدا عنده فلهما جان جانب الجد ولم يزد اذا انتقاضا على
الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول فلهما هو الطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول
من يدعي الاعراض اما عنده فظاهر لتقدم وامانا عنده فلما قبل ان الظاهر في الحسن ان
يوصفا على ان يزيد في النقد مائة مثلا ويكون البدل عشرة مثلا بينهما مائة درهم يحبسه عنده هما بكل
حال سواء انتقاضا على الاعراض او على البناء او على ان يحبسه هما شئ او اختلفا فالبطلان النزل
في النكاح والمال يجب تبعا وعنده ان انتقاضا على الاعراض وجب بحسبي البطلان لان المال عرا
ان انتقاضا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه جعل الشرط في العقد وان انتقاضا على



البلوغ اثنى عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فصيرح اباداود ضعف ذلك بالصبر بخلاف الصبية
منع المال ابوه وقد القدر اى جاهم اعطاء المال اليهم جمعا اعلم ولكنهم اختلفوا فى امراهم هو منا
محجورا عن التصرفات عندنا يكون محجورا عندها يكون محجورا على اشارة الية قوله وانا لا نحجر
اصلا عندابى حنيفة رحمه الله وكان فى تصرفه يبطله النزل كالطلاق والعتاق وفى قصرف يبطله
النزل كالبيع والاجارة فكان محجورا على الحاق البيان خيرشرع عنده وكذلك عندهما الا يبطله النزل
واما فيما يبطله النزل محجور عليه نظرا كالصبى والمجنون فالسفيه مبذر وباعتبار تبذيره نظر فاذا
ثبت ذلك بالحجر ينفك بفك القاضى ويكون فكا على المسلمين ويحتاج فى نفقته الى بيت المال والسفر
وهو الخروج للبلد يعرف عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانما قال ثلثة ايام
اى الاية الخطاب بلغة العقل والقدرة الدينية كما من اسباب التخفيف بنية مطلقا فكذا من اسباب
المشقة ظاهرا وتوجد فيه مشقة اولم توجد بل فى نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه نوع اذى
يضعف به الصوم والى الاية يشير قوله تعالى رخصته ليس نفس المرض الى يشير بالصوم وقوله السفرى تصرفات
الاربع والخامسة وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر الا فى اسقاطه لانه ما كان من ايام اخر فتعجيله
تتوهم انه كان فى نفس السفر اتم مقاما مشقة فينبغى ان يصح ولا خلاف فى يوم سافر فيه فاجاب
بان سفر ما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد فلم يكن موجبا ضرورة الا ترى مسئلة
الى الاضطرار كالمريض فانه فرض فعله اذا ذاع سافر فانه يتيمم فسافر لياح للافطار فقد ترتب
عليه المشقة شرع ولا ضرورة لانه دعوه الى الافطار بخلاف المريض اذ الذى اعدوه وعمل على نفسه مشقة
المرض فهم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا من اول النهار وابتدا الصوم ثم مرض حل
الافطار لانه سماوى فلا اختيار للعبد فيه فيثبت الرخص للفطر موجود ضرورة بخلاف ما لو افطر
المسافر فى الصورتين المذكورتين كان عليه القضاء لانه لا عجب الكفارة وان افطر متيمم

الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال صحة تسقط بالكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه بخلاف السفر لانه اختياري فالمرض وجد حكما لسفر اي الرخصة التي تتعلق بهما احكام السفر ثبت بفعل المرض بالسنة المشهورة عن النبي فانه كان يفطر اذا مضى فرسخ امام المسيرة فكان العيان قائما مقام الاثبات الرخصة بتعذره ولكن ثبتت بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترخص في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب بالخطاب عطف على قبله وهو في اللغة عند الصواب وفي الاصطلاح وقوع شيء على خلاف ارادة موجد صالح لسقوط حق الله تعالى اذ جهل عن اجتهاد فهو في المجتهد في الفتوى بحيث مستفرغ الوسع لا يكون آثما ان تحقق الواحد او لعيبة شرعية في رفع اثمه حتى تاما ثم الخطأ ولا يؤخذ بهما وتصاص فان نفت الدية عنه امرأته فظنها انها امرأة غيره فوطئها او لعبيده فتاكا ثم ان اذان رأسي فحسبه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يحمل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان احد وان اذا اتلف مال انسان خطأ وجبت بالدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وقبل المحل الا جزاء الفعل وصح طلاقا اي طلاق الخ على كما اذا اراد ان يقول الى مرارا قصدي فجرى على لسانه انت طالق لقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا لقع قياسا على الناسي ولنا ما روي رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار فالخاطئ مختار قصدا للاحتراز رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان يحقيقه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحجر فجرى على لسانه بعت منك فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صادف محضه وقيل معناه ان يصدق الصحو ان صدر الايجاب منك كان خطأ او لم يصدقه

مبحث الاباحة



مبحث الاباحة

داخل في الاكراه الغرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة
الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة الرخصة
والاكراه مستثناة يعني ان تلك حرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته
وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط
حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الضرر ويحال معاملة المباح
فاذا اكره بالاكراه الملجي جاز ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا
داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها او انه في الغرض او في الرخصة ولهذا
اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه
يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكني في مقام
السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي المال والحصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون ابن ابي سعيد
ابن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم السندي اللكنوي قد فرغت
من تسويد نور الانوار في شرح المنار رابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف المدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة
شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب
الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين
الطالبين وهو ذو الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

بحث الاهلية والخاتمة

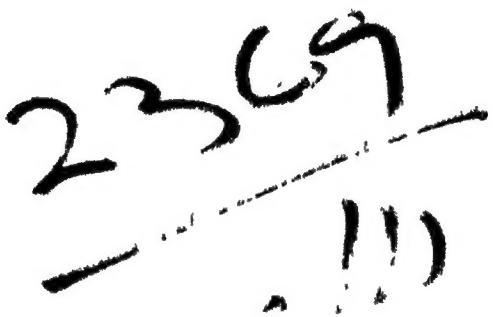
ترجمۃ الحنفی لہذا الکتاب رحمہ اللہ الوہاب الی یوم الحساب

ہو منبع الفضل والکمال محسود الاقران والامثال الشیخ العلامۃ مولانا محمد عبد الحلیم بن مولانا محمد امین اللہ بن مولانا محمد کبیر بن مولانا ابی الرحم الانصاری اللکنوی الفرنگی محلی وکان ولادتہ فی الحادی والعشرین من شہر شعبان سنۃ اربع وثلاثین بعد الالف والمائتین فی دار السلطنۃ لکنؤ وفرغ من حفظ القرآن حین کان عمرہ عشر سنین ثم اشتغل بتحصیل العلم فقرأ الکتب الخمس والصرف علی والدہ ثم اشتغل بتحصیل بقیۃ العلوم بحضرۃ جماعۃ الفاضل مولانا المفتی محمد ظہور اللہ ومحمد اصغر ومحمد یوسف رحمہم اللہ تعالی وبعد فراغ التحصیل صرف عمرہ فی التدریس والتصنیف والوعظ وتحری الفقہ ففاز بالدرجۃ القصوی وکان مرجع ارباب الفتوی وصار اماما فی الفنون الحکمیۃ والعلوم الحقیقیۃ فسافر من وطنہ سنۃ ستین الی بلد قریۃ فاخذ منہ ما تیسر لہا النواب ذو الفقار الدولہ وجملہ فدرس المدرسۃ ثم ذہب الی جونفور فجلد رئیسہا محمد امام بخش الیضا مدرسا للمدرسۃ فدرس ہناک تسع سنین وافاض علی کثیر من الطالبین کانوا یاتون الیہ من کل فج عمیق ویحضرون لدیہ من مرمی سحیق ثم سافر منہا الی وطنہ لکنؤ وبایع ہناک علی یدہ مولانا محمد عبد الوالی الرزاقی القادری ثم رحل منہا الی حیدر آباد الدکن فوفوہ وزیرہا مختار الملک النواب تراب علیخان سالار جنگ وجملہ مدرسا للمدرسۃ النظامیۃ فبقی حصول الرخصۃ منہ فشمر فی زیارۃ الحرمین الشریفین فحضر فی خدمۃ مولانا محمد جمال الحنفی وقرأ علیہ رسالہ مشتملۃ علی اوائل الکتب الاحادیث فکتب لہ اجازۃ عامۃ وافیۃ الشیخ احمد دحلان کتب لہ اجازۃ عامۃ وہذا فی ذی القعدۃ سنۃ تسع وستین ثم سافر الی المدینۃ المنورۃ وحضر فی خدمۃ شیخ الدلائل علی المالکی وقرأ علیہ دلائل الخیرات فکتب لہ شیخ اجازۃ وایضا محمد بن محمد العرب الشافعی المدرس بالمسجد النبوی کتب لہ الاجازۃ وحضر فی مجلس ابی سعید المجددی الدہلوی النزیل فی المدینۃ وحصل لہ منہ الاجازۃ ایضا والشیخ عبد الرشید المجددی الدہلوی ہنالک ایضا کتب لہ اجازۃ قصیدۃ الابردۃ وحزب البحور وختم الحضرات النقشبندیۃ والاعمال المظہریۃ وغیرہا ولما عاد من المدینۃ الشریفۃ تشرف فی اثناء الطریق بزیارۃ سیدی عدنان علیہ وعلی آلہ صلوۃ الرحمن فی المنام وصافح بیدہ علیہ السلام فرجل مع الخیر فی وطنہ لکنؤ واقام ہناک سنۃ واحدۃ وفرغ من عقد الکلام ابنہ الرشید العلامۃ الوحید ابی الحسنات محمد عبد الحی وبعدہ علی حسب طلب الامام سافر الی حیدر آباد ووصل الہا فی شعبان سنۃ اربع وثمانین واشتغل بانتظام الحدائق النظامیۃ بغایۃ الاتہام لکنہ لم یمہلہ الزمان وادرکہ الاوان من الممات وہو ہادم اللذات وکان وفاتہ علی نمط عجیب وطرز غریب وہو راسی فی ذی القعدۃ من السنۃ المذکورۃ وہو صحیح لامرض لہ کانہ جالس فی دار الحدائق ویقول سیقبض روحی ملک الموت فلما سمع ذکر ہذہ الرویا وقال لعل وفاتی قریب فاخبر ان اللہ تعالی بری عالم الرویا فمرض بمرض الموت واشتد بہ وعشیا وکان ذلک امرا مقتضیا وراسی فی آخر جمادی الاولی کان قائلا یقول کل نفس ذائقۃ الموت اخبارا عن الفوت وکان یبکی فی ہذا المرض کثیرا ویقول لیس عندی زاد السفر الی دار البقاء ولیس ادری فی شہر شعبان شرع فی الوصایا وکلمات الوداع وبدأ بدعا حسن الخاتمۃ والفلاح وکتب لولدہ الاعز المذکور ورقۃ اجازۃ بما اجازہ بہ شیوخہ رحمہم اللہ المتعال ومن جمیع العلوم والاعمال وکان ذلک فی یوم الاربعاء ثالث شہر شعبان سنۃ خمس وثمانین ثم رکب عطایا الانتقال وتہیأ لسفر دار الارتحال واخبر من حضور الملائکۃ الکرام قبل موتہ ثمانیۃ ایام

وكان من ابتداء المرض مسحورا ثم سحره ثانيا وهاجر من الاشقياء وكان ذلك امرا مقدورا فراسي في مناسبة [illegible]
سحره ومن بعثه اليه كنته ادعى ابنه الاسنة بان لا يقلع اصله عليه فلما قلع اصله [illegible]
توفي روحه الى روضة الرضوان فصلى عليه صلوة الجنازة بعد صلوة الظهر ودفن على حسب وصيته عند رجلي صاحب كرامات

شاه يوسف القادري من اولياء الدكن وقد رآه اولاده في المنام مرارا كثيرة فاخبروا بمضمون قوله تعالى
انا بكم الله وجدت الخ الوافر فكم الماطر ورآه يوما في المنام كانه مضطجع في المكان الواسع فسالوه عما مضى عليه من
سكرات الموت وما بعده فقال لم اجد بعد سكرات الموت شيئا من الشدائد بل لاقيت بشرى الملائكة اكثر هم بالنعيم
الدائم في دار السلام والحمد لله على مكان واسع وفرح لائح انتهى ومن اعظم كراماته وقع موته يوم الاثنين وهو

وفاة سيد ولد آدم صلى الله عليه وسلم وقد رحمه الله تعالى تصانيف كثيرة نفيسة تحقيقات الاضية تحل
حاشية السيد الزاهد المروي على الرسالة القطبية والقول الاسلم على شرح السلم للحسن اللكنوي وكشف المكتوم في
حاشية بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية والقول المحيط بما يتعلق بالجعل البوليف والبسيط
وحل العاقد في شرح العقائد العضدية الجلالي والتعليق الفاضل في مسألة الطلاق المعلق والمعين الفاضلين في رد المخالفين
والايضاحات لبعث المخلصات الواقع في شرح الاشية للعلامة قطب الدين الرازي وكشف الاشتباه في شرح السلم
لمحمد الله والبيان العجيب في شرح ضابطة المذهب وكاشف الظلمة في بيان اقسام الحكمة والفرقان بين متين في علم
وغير ذلك كثير من تلامذه ونظم الدرر في سلك شق القمر والتحفة السنية شرح التسوية هو رسالة في التصوف لولا انا تحب الله
لابي الابادي ونور الايمان في آثار حبيب الرحمن وبركات الحرمين واليقاد والمصابيح في صلوة التراويح والابتهاج في
تحقيق الدعاء وغاية الكلام في بيان الحلال والحرام وخير الكلام في مسائل الصيام والقول الحسن فيما يتعلق بالبوقات
وخمرة التحرير في مسائل اللحن والنفاس والحديدة الحاشية فقر الافتخار ونور الانوار شرح المواجيد النفيسي في علم طب
الساعة تحفة النفيسي وقد لقي شيء من تحميله فلله ابنه وهذه التصانيف كلها متداولة بين الانام ومقبولة في الخواص والعوام
وله تصانيف اخر شرح بعضها قابل لمرض موته فلم يسعه الزمان لاتمامه وله تعليقات اخرى على اكثر الكتب الدرسية وايضا
تقريرات ومناظرات في العربية والفرسية وهذا كله علامة ما في حسرة العالم بوفاة مروج العالم ابنه الاعز الاكرم
المتوفى سنة فاتا العبد الاسي محمد عبد العلي المدراسي ارخت تاريخ وفاته قدس الله تعالى علينا فاتحة بركاته

الذي قد كان في الاعلام علام العلوم	فاز في الشعبان للاهل فاز بالفوز العظيم
كان في الدنيا صدرا كبدر في النجوم	فاض من تصنيفه بحر الورى فيض عميم
كاشف الاستار من قسطر اسناد الحديث	واقف الاسرار في تفسير قد آن كريم
متنه متن متين شرحه شرح مبين	نشرة نشر اللآلي نظمه درّ نظيم
فكره درّ ثمين ذكره درّ سمين	طبعه طبع فهيم ذهنه ذهن سليم
كان خير الناس في الدنيا له في الآخرة	ان قرت روح و ريحان وجنات النعيم
فوته من موته بل وصله في اصله	قطرة في ماء بحر بل تميم في النعيم
ارخه مبتغي ومعتني أرخ الاسي الاسي	راح في الشعبان روح المولوي عبد الحليم

دفتر نمبر	۱۴۵۲۱
فوٹو نمبر	الف ۱۹
تحفظ نمبر	۳۷۳ ع